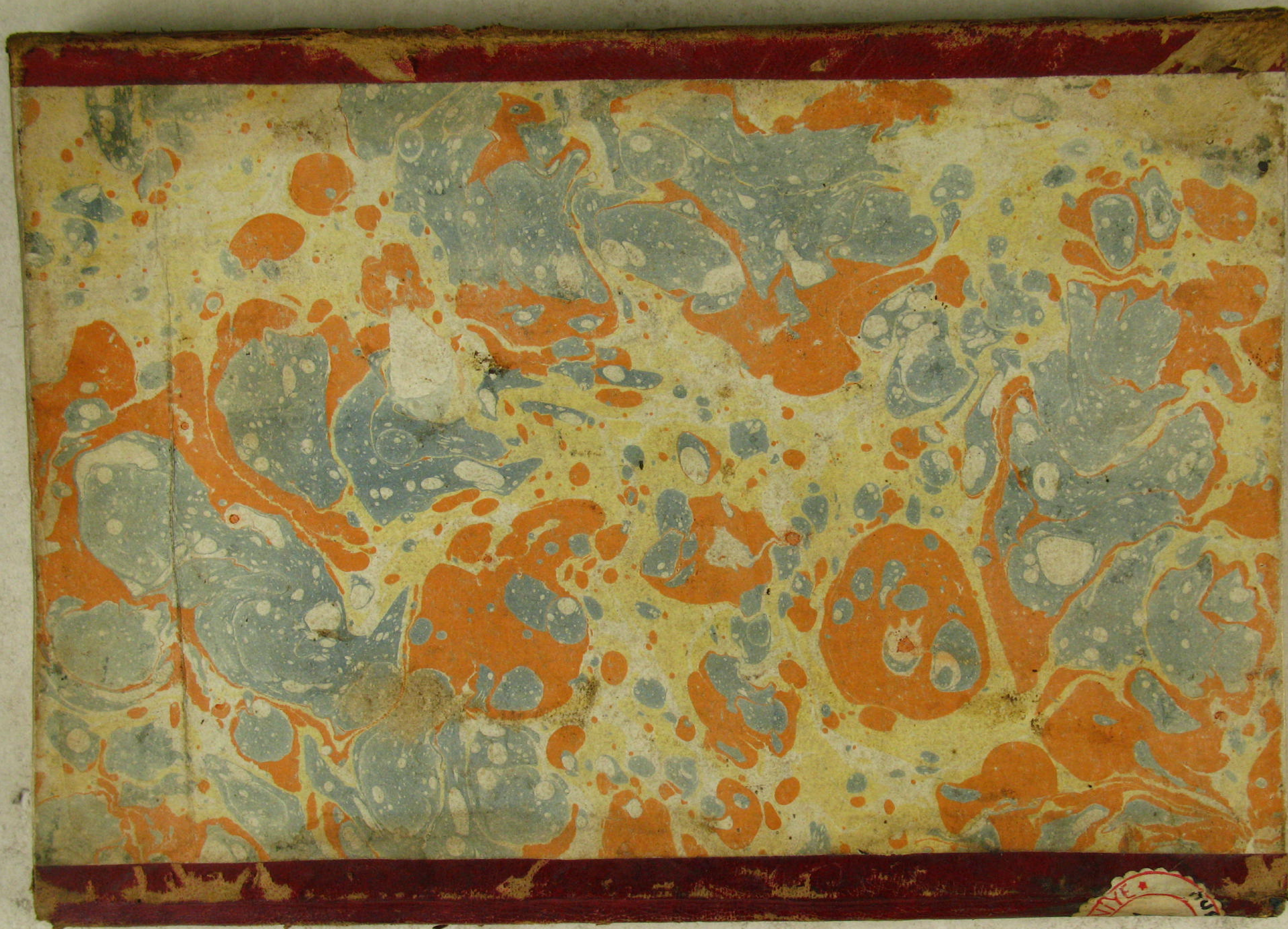


من كتب الفقير محمد اسعد ابن يوسف
عفي عنهما

٤٤٧

حاشية مولانا حافظ اسمعيل القنوي
على حاشية التلويح على التوضيح في بحث
مقدمة الاربعة رحمه الله تعالى
عليهم اجمعين
امين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله خالق السماء والارضين ورازق الثقلين والصلوة والسلام على رسولنا امام الحرمين وخاتم الانبياء والمرسلين وعلى آله واصحابه الذين نصروا الشريعة الغراء والدين المتين وبعد فيقول العبد البائس الفقير الى الله الملك الغني القوي حافظ اسمعيل بن محمد بن مصطفى القونوي عاملهم الله تعالى بلطفه الجلي وغفرانه العلي هذه مجلة مشتملة على نكات رشيقة ولطائف انيقة متعلقة بالمقدمات الاربع التي اخترعها فخر قروم المحققين وعمدة رؤساء المدققين صدر الشريعة والدين تغمده الله تعالى بغفرانه ولطفه في يوم الدين واسكنه في بحبوحة الفردوس الاعلى مع الانبياء والمرسلين كتبتها مع قصور شأني وقلة البضاعة ومع تزاحم المضارة والمعارة وتفاقم المضارة والمغارة فيا من بيده تدبير عالم الملك والملكوت ويا من له العز والعظمة والجبروت افض علينا شآبيب اللطف والاحسان وشوارق انوار التوفيق ودقائق العرفان وما توفيقي واعتصامي الا بالله ولا استعين الا اياه والله الهادي الى سواء السبيل فحسبنا الله ونعم الوكيل

فصل اي هذا فصل في بيان وجوب الحسن للمأمور به وبيان اختلاف الائمة في المراد منه لا بد للمأمور به كون الشارع في وقت دوام الامر به من الحسن فالقضية وقتية مطلقة دون المشروطة العامة واللام للاستغراق ولا بد اشارة الى جهة القضية وحاصل المعنى كل مأمور به للشارع حسن بالضرورة في وقت دوام الامر به سواء كان ذلك الحسن متحققا قبل الامر به او حاصلا بسبب الامر به فينتظم المذاهب كلها وسيجيء التفصيل ان شاء الله تعالى فلا

2

اشكال بالمنسوخ فانه كان حسنا حين كونه مأمورا به ثم ارتفع الحسن بالنسخ سواء كان قبيحا بالنهي عنه اولا وكذا الكلام في المنهي عنه فانه قبيح في وقت دوام النهي عنه ثم ارتفع القبح بالنسخ هذا على مذهب الاشاعرة ظاهر حيث يكون الحسن والقبح بالامر والنهي عندهم كما ستعرفه وعند ابي منصور الماتريدي فلان الحسن وان كان لذات الفعل عنده لكنه يتبدل بتبدل الاعصار ففي وقت يكون لذات الفعل حسن ثم زال ذلك الحسن بحسب الظاهر بمضي ذلك الوقت فيكون لذات الفعل قبح وبالعكس كشرب الخمر فانه ليس بقبيح في شرع عيسى عم وفي اول وقت الاسلام ايضا ثم ورد النهي عنه فيكون قبيحا وسره ان الحسن والقبيح لذاته مما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب تركيبا اعتباريا من الفعل والاضافة فالفعل جنس كشرب الخمر والاضافات فصول مقومة لانواعه فالحسن والقبيح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه وسيجيء توضيح هذا المقام من المصنف والشارح في بحث ان المأمور به في صفة الحسن نوعان وبهذا ينحل الاشكالات الكثيرة فتأمل وكن على بصيرة وفي قوله المأمور به عموم مجاز عندهم واما المباح فلا يتناوله كلام المصنف ظاهرا كما ستعرفه واما الحسن فلا مجاز اصلا هذه المسئلة وهي ما يبرهن عليه في العلم ان كانت نظرية وبرهان هذه المسئلة ما قرره الائمة وهو ان الله تعالى حكيم ولا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر لكن هذا بظاهره ينطبق على مذهب المعتزلة وبعض مشايخنا والبرهان على مذهب الاشاعرة ومن وافقهم ما هو ان موجب الامر هو الوجوب حقيقة والندب مجازا وكل منهما حسن بمعنى متعلق المدح والثواب ويترتب عليه حسن مآب وكذا ان موجب النهي هو الحرمة حقيقة وهي قبيحة بمعنى متعلق الذم والعقاب وطول الحساب من امهات مسائل الاصول كون هذه من مسائل الاصول في قوة ان الامر يقتضي حسن المأمور به فموضوع هذه المسئلة نوع موضوع علم الاصول وكونها من امهات مسائل الاصول لان معظم ابوابه باب الامر والنهي فانه يدور عليه

هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول

في شرح المختصر للشيخ

دائرة فلك الاحكام الخمسة ويتم بها مصالح الدين والدنيا والاخرة والآمهات جمع امة بالتاء وجمع الام
امات وهي بالمعنى اللغوي هو الاصل فلا مجاز كما هو الظاهر وعلى تقدير ان يراد به المعنى الاصطلاحي
فالاستعارة ومهمات مباحث المعقول والمنقول والظاهر ان المراد بهما علم الاصول فانه جامع بين
الوضعين كما قال عضد الدين ويجمع اي الاصول الى المعقول مشروعا فيه خروج كما انه تاكيد لما قبله والعطف
لتغاير الوصفين والتعبير بالمباحث للتفنن تنشيطا للسامعين ولعل وجه التعبير بذلك ان هذه
المسئلة جامعة للقول بالحسن العقلي والحسن النقلي وذكر اعظم من فن الاصول الذي هو جامع للمعقول
والمنقول وبهذا ينكشف حسن موقعه هنا ارباب العقول ويحتمل ان يراد بذلك علم الكلام لان امهات
مسائله بحيث وجوده تع ووحدانيته ونحو ذلك معقولة لا يتوقف ثبوتها على الشرع عليها وان بعض
مسائله منقول يتوقف على الشرع بمعنى لولا خطاب الشارع لا يدرك فهو يجمع الوضعين من حيث الذات
وان توقف الكل على الشرع من حيث الاعتبار فظهر من ذلك ان القول بان علم الكلام معقول كله من
حيث الاصل ومنقول من حيث الاعتقاد سخيف جدا اذ مثل احوال القيمة لا يدرك بالعقل بل ادراكها
من الشرع فقط فعلى هذا يكون تلك المسئلة مشتركة بين العلمين والمغايرة بحسب البحثين نظيرها
حجة الاجماع فانها مشتركة بين الاصوليين صرح به بعض المحققين ومع ذلك آه اي المذكور من كونها
اصلا لفروع كثيرة هي فرع الاصل عميق يحتاج في اطلاعه الى نظر دقيق والكلام في احتياج الاصالة اذ قيل
لغفلة مع علو ذلك آه اما اصالتها فظاهر حيث يتفرع عليها كون الحسن حسنا لنفسه وحسنا لغيره وغير
ما سيأتي تفصيله واما فرعيتها فلان من يقول بالجبر المتوسط يحكم بان الحسن انما يحصل بالامر وهو مذهب
الاشعري فيكون المراد بالجبر في قوله مسئلة الجبر المتوسط اذ لا نزاع لنا لصاحب الجبر المحض الذي هو من
الفرق الضالة في تلك المسئلة ومن يقول بالقدر اي يكون العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجاد
المعاصي يحكم بان الحسن لا بد منه قبل الامر ومن اختار الخالق (؟) الوسط يقول بانه لا بد من الحسن

زلت في بواديها اقدام الراسخين متن

من الحسن قبل الامر لكن الحاكم هو الله تع وهو جمهور مشايخنا ولم يصرح المص بكون تلك المسئلة مبنية
على مسئلة الخالق الوسط بل اشار اليه بقوله وحقيقة الحق فيها اعني الخالق آه لكن الاولى
هو التصريح كتصريح اخويه وفيه اشكال وهو ان بعض مشايخنا وافق الاشعري في الرأي المذكور مع انه
لا يقول بالجبر وبعض آخر من مشايخنا كابي منصور الماتريدي واكثر العراقيين وافقوا المعتزلة
في الرأي المذكور مع انهم لم يذهبوا الى القدر فالبناء المذكور على اطلاقه ليس بتام اعلم ان هذه
المسئلة مبنية ايضا على ان الحسن والقبح لذات الفعل لما سيأتي حيث قال فهذا بناء على الاولين
احدهما انهما ليسا لذات الفعل آه ولا يدرى وجه تركه هنا مع انه ينتظم المذاهب كلها التي زلت
في بواديها آه الزلل في الاصل في القدم ثم استعمل في الزلل المعنوي وهو سوء الاعتقاد والرأي
الفاسد بطريق الاستعارة التبعية والبوادي جمع بادية والمراد بها القضايا التي تكون طريقا
موصلة الى تلك المسئلة والانظار الواقعة في تلك القضايا اشتبهت بالوادي في الصعوبة وصعوبتها
ولسيرها وقلة السالكين فيها تخلو (؟) ها عن العاكفين فيها والمرشدين لمن ضل فيها البغية وكونها
مظان الهلاك وفي المحاذر المؤدية الى الوحشة مع الدهشة والحيرة مع الغفلة اقدام الراسخين
اي افكارهم التي يطلبون بها المطلوب والوصول الى المحبوب او عقولهم التي بها الوصول الى الكمال
في المبداء والمآل في عموم الاحوال ففي استعارة الاقدام للافكار او العقول ولا مجاز في الاضافة ويحتمل
ان يكون استعارة مكنية وتخييلية بل الاولى ان يكون تمثيلية فتوجه بالسليقة السليمة
وضلت في مباديها اه اي اخطأت خطأ بحيث يرجى عوده الى الصواب بالتنبيه من ذوي
الالباب والمراد بمباديها ادلتها مفردة او مقدمة مرتبة او غير مرتبة على ما هو مصطلح ارباب الاصول
ولزوم الترتب على ارادة الوصول والادلة مبادي التصديقية للمطالب فلا جرم ان المراد المبادي
بالمعنى الاصطلاحي الاخص لا غير ولو اريد بها المقدمات المرتبة بالقوى الفكرية للوصول الى المقاصد

لكان اظهر واسناد الضلالة الى الاوهام مجاز عقلي للمبالغة سيما ان اريد بالضلالة المعنى اللغوي او استعارة
من المعنى الاصطلاحي والفاصلتان المذكورتان مشتملتان على كثير من المحسنات الاستعمال شرف المفردات
والمركبات وكون كل من زلت ومواديها والاقدام ترشيحا واضافة الاقدام الى الراسخين تفيد ان
اكثر الزلل في غير الراسخين يكون بطريق الاولى وكذا الخطأ في غير المتفكرين سواء كان مجردا عن الفكر
بالمرة او غير مبالغ في الفكر على ما يدل عليه صيغة التفعل من المبالغة وكون السجع ترصيعا وكون الاستواء
في الراسخين والمتفكرين ادعائيا واشار في ضمن ذلك الى ان تلك المسئلة بلغت في الغموض والدقة
مبلغا لا يتيسر الوصول الى تحقيقها الا من له قوة قدسية وعناية صمدانية وفيه فرط التحريض على صرف العمر
في تحصيلها في كل حين وزمان وغرقت في بحارها اي اغطات بحيث لا يرجى عوده الى
الحق الكريم القويم والصراط المستقيم فيبقى خاسرا وللربح فاقدا ولا نجاة له من الكفر والهلاك لمن
غرق في البحر شبهت الابحاث العميقة بالبحار في جر الهلاك في بعض الاطوار والمراد بالمتحيرين العاملون
الماهرون ولما كان العلم بها بالبحث فيها كونه سببا للحيوة الباقية كما ان مائه سبب للحيوة الفانية
كان العالم بها سابحا في لازم البحر وهو المراد بالسبح حقيقة واللام للاستغراق العرفي ايضا
ولك ان تجعل اللام على العهد الذهني في المواضع الثلثة والاصل ايضا كون الاستعارة تخييلية
وحقيقة الحق فيها اي في مسئلة الجبر والقدر اي الحق في نفس الامر احتراز عن الحق بالزعم فان كل حزب
يدعي ان الحق في يده كل حزب بما لديهم فرحون فالحقيقة ههنا بمعنى نفس الامر وليست بمعنى الكنه اذ كنه
وماهيته هو الحكم المطابق للواقع ولا مساغ له ههنا وما قال النحرير من قوله حقيقة الحق احتراز عن
المجاز اي عما يشبه وليس بحق حيث حمل الحقيقة على مقابل المجاز فقريب مما ذكرنا اعني
الكاف تفسير للحق في نفس الامر بمعنى الوسط بين افراط وهو الجبر وتفويض الامر الى العبد
بحيث يصير العبد بمنزلة جماد ولا اختيار له والتفريط وهو القدر بحيث يصير العبد خالقا لافعاله

لافعاله والحق الوسط الاثبات للعبد الاختيار والكسب ولله تعالى الخلق والايجاد جميعا قال الصادق
لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين واعتبر هذا تفسيرا له ولم يجعل خبرا كما هو مقتضى السوق
تنبيها على انه بمنزلة المعلوم ولا يحتاج الى الخبر عنه لكن لا احد بل الخواص من عباده سر من
اسرار الله تعالى خبر الحقيقة الحق فلو اريد بها الكنه كيف يصح حمل السر عليها والمعنى لطف من الطاف
الله تعالى ورموز لم يقصد بها الا فهام الا لمن له قلب سليم ورشد قويم وطالب الحق بالنظر المستقيم وفيه
تنبيه على انه صاحب الجبر ولو متوسطا وارباب القدر لم يفتح لهم معرفة الاسرار لقصورهم في
الانظار وعتوهم في الافكار فزل اقدامهم وهو صاحب الجبر المتوسط لم يذهب احد الى صحة
وضلالهم المؤيد فالفرقتان الاوليان بالنسبة الى ارباب الجبر المتوسط وهم الاشعري وغرق بحرهم
بعضهم وهم القدرية والمعتزلة حيث اكفرهم الفقهاء في قولهم بخلق العباد افعالهم مثلا ولا
لم يكفر بعض المتكلمين فالفرقة الثانية بالنسبة الى المعتزلة واما عكسه فلا يناسب المقام ولك ان تقول
ان البعض اريد بقوله وغرقت في بحارها المبالغة في ضلالهم ولم يرد انهم قد خلعوا ربقة الايمان
عن عنقهم ولابسوا الكفر بغرقهم في بحار ضلالهم ثم يصح ان يراد صاحب الجبر المتوسط بالفرقة الثانية
والقدرية بالفرقتين الاوليين لجواز عكسه ويصح ايضا ان يراد بالمجموع المجموع وصحة العطف لتنزيل
تغاير الصفات منزلة تغاير الذوات وها انا بمعزل عن ذلك اي عن تحقيق المذكور
من بيان الوسط كما هو حقه ولذا استدرك قوله لكن اوردت آه وانما قال ذلك احترازا
عن ادعائه كونه من العباد المخلص وها للتنبيه ادخال حرف التنبيه على ضمير المرفوع المنفصل
اذا كان مخبرا عنه باسم الاشارة وههنا ليس كذلك وانه لتفصيل في المعنى قدر ما وفقت
عليه من التوقيف بتقديم القاف اي جعلت واقفا عليه فهو وفقت من التوفيق اي جعلت
متوافق الاسباب لايراده من سنوحات الزمان ومن منح الرحمان وفيه تجنيس القلب مع النفي

والكتف اعلم ان العلم آه واكثر استعمال هذه العبارة فيها لا يتم الا بالعناية ولعل وجه ان
ظاهر هذه حصر اطلاقهما في هذه الثلثة مع ان لهما معنى آخر وهو موافقة الغرض ومنافرته بل هذه
هو المشهور في كلامهم كصاحب المواقف وغيره وما ذكره المص في المعنى الاول غير مشهور وما ادعاه
اتحادهما ضعيف يطلقان على ثلثة معان هذا الاطلاق بالاشتراك اللفظي دون المعنوي كما
اذا اريد التقسيم اليهما يأول بما يطلق عليه لفظ الحسن والقبح كون الشئ آه اي الموجود جوهرا
او عرضا ملايما للطبع اي من حيث انه ملايم له وكذا قوله منافرا له واختلافهما بالاعتبار فلابد
من قيد الحيثية فما وافق الطبع من حيث انه موافق له فهو حسن وما ينافر الطبع من حيث انه
منافر له فهو قبيح وما ليس كذلك لا يكون قبيحا ولا حسنا كقتل زيد فانه ملايم لطبع اعدائه ومنافر
لطبع اوليائه فعلم من هذا الاختلاف انه امر اضافي لا صفة حقيقية والا لم يختلف اصلا كما لم يتصور
كون الجسم الواحد ابيض واسود بالنسبة الى امرين كونه صفة كمال كالعلم فانه كمال لمن اتصف
به وكونه صفة نقصان كالجهل فانه نقصان لمن اتصف به ويختلف بالاعتبار ايضا فان الغضب
كمال لموصوفه من حيث انه غضب في دين الله تع ونقصان لموصوفه من حيث انه غضب في غير محله
من الغضب في غير الله وامثاله كثيرة وبين المعنيين عموم من وجه لاجتماعهما في مثل العلم ويوجد
الاول دون الثاني في ثياب الفاخرة والدار الواسعة والخيل المسرعة ونحوها والثاني دون الاول
في مثل المرارة والحرارة فانهما كمال لموصوفهما فان كمال كل نوع انما هو بحصول صفاته الخاصة
وصدور آثاره المقصودة ولا ريب في ان فرط الحرارة وفرط المرارة ليسا بملايمان للطبع
وكذا الكلام في القبح فان منافرة الطبع وصفة نقصان يجتمعان في طعم الثمار الغير المدركة لا
كمالها والاول يوجد فقط في فرط المرارة دون الثاني فانه كمال لها كما عرفت والثاني في مثل
تناول الاشياء الشهية المحرمة دون الاول فانها ملايمة للطبع اشد ملايمة مع انها من الاوصاف

من الاوصاف الردية وبين الحسن بالمعنى الاول وبين القبح بالمعنى الثاني عموم من وجه ايضا
لتصادقهما في صفة نقصان تلايم الطبع ومادة الافتراق ظاهرة وكذا الكلام في الحسن بالمعنى الثاني
والقبح بالمعنى الاول لاجتماعهما في فرط الحرارة وشدة البرودة فانهما كمال لموصوفها كما عرفت مع
انهما منافرتان للطبع ومادة الافتراق واضحة والحسن والقبح بمعنى موافقة الغرض ومنافرته مغاير
للحسن والقبح بمعنى ملايمة الطبع ومنافرته والنسبة بينهما عموم من وجه لتصادقهما في تناول الادوية
الحلوة النافعة وفي تناول الادوية المرة الغير النافعة ويوجد الاول فقط في تناول الادوية
المرة النافعة فانها موافقة للغرض دون الطبع والثاني فقط في تعاطي اللذيذة المضرة فانها ملايمة
للطبع وليست موافقة للغرض وبهذا ظهر فساد ما قيل انهما متحدان مالا فلا يأتي الحصر في الثلثة
نعم لو اكتفى في المعنى الاول بالملايمة والمنافرة لتم الحصر فانه عام لملايمة الطبع والغرض ومنافرة الطبع
والغرض واما معنى المصلحة والمفسدة بان يقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما
خلا عنهما لا يكون شيئا منهما فراجع الى تفسير ملايمة الغرض ومنافرته كما في المواقف وشرحه ويكشف
منه ايضا ان الاولى اختيار معنى ملايمة الغرض والمنافرة واما التفسير بان الحسن ما لا حرج في فعله
والقبيح ما فيه حرج فالظاهر انه راجع الى المعنى الثالث كون الشئ متعلق المدح آه المراد بالتعلق
تعلق المسبب بالسبب العادي عندنا وتعلق المسبب بالسبب المقتضي عند المعتزلة والتعلق
عام لهما فلا محذور في جمعهما فان الشئ اي الفعل سبب لتعلق المدح به عاجلا والترتب الثواب
آجلا عاديا واقتضائيا وكذا الكلام في الذم والعقاب والمراد بالترتب الترتب بالفعل في المدح
والثواب كل في وقته والوجوب عند المعتزلة وصحة الترتب في العقاب فان ترتب العقاب
على المعاصي سوى الكفر غير مقطوع به لجواز العفو واما في الكفر فمتعين هذا عندنا واما عند المعتزلة
فالترتب بالفعل ثوابا كان او عقابا لا دعائهم الوجوب عموما والحسن بهذا المعنى اعم من معنى

الاول والثاني من وجه لاجتماعهما مع الاول في مثل العلم ويوجد الاول فقط في المنهيات اللذيذة
والثالث فقط في التكاليف الشاقة ولاجتماع مع الثاني في مثل السخاء والتقوى والثاني يوجد
في افعاله تع دون الثالث والثالث في الكذب النافع دون الثاني وان ابيت فقل ان المعنى الثالث
اخص مطلقا من المعنى الثاني وكذا الكلام في القبح بالمعنى الثالث فتامل بالتامل الاخرى مع مراعاة
المعنى وهذا المعنى الثالث مختص بالفعل وتعلقه بالذوات كالحل والحرمة باعتبار فعلها وتعلقهما
بالاعيان ثم قالوا لكون الشئ آه ولم يقولوا لكون الفعل متعلق المدح آه والمعنى الثاني مختص
بالصفة واما المعنى الاول فعام للافعال والاعيان والصفات ثم انه يجوز ان يكون الشئ حسنا
وقبيحا بهذا المعنى ايضا كلطم اليتيم فانه حسن بهذا المعنى بقصد التاديب وقبيح بنية الايذاء والتاثيم
فالاختلاف بينهما اعتباري كالاولين   بالعقل اتفاقا لعدم التعرض فيهما للثواب والعقاب
الذين يتوقفان على بيان الشارع بالخطاب   معه فعند الاشعري لا يثبتان لم يقل لا يدركان
بالعقل تنبيها على ان نفس الثبوت بالشرع كما سيجي   فهذا اي هذا الاصل بناء على الامرين
الاولى وهذا بالدعاوى وهذا مبني على كل واحد من الامرين لا على المجموع من حيث المجموع فان
كل واحد يكفي في اثبات المطلب لكن العمدة هو الامر الثاني ولذا اكتفى به فيما مر حيث قال وهي مبنية
على مسألة الجبر آه لان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الامر الثاني يقينيا كما سيصرح به وجتهد
المص في تزييفه وقدم بيانه وبنى تحقيق ذلك على اربع مقدمات على احسن التحقيقات
وليس للفعل آه فلم يقل والصفات كما هو الظاهر لان في قوله حسن الفعل اه صفة لقوله صفة
فلو قال والصفات لتبادر الوهم الى قوله حسن صفة للذات والصفات لكن فعله عند الاشعري
مستدرك لا طائل تحته واظهر الفعل في قوله حسن الفعل لكمال التقرر في الذهن ولقوله قبيح
فانه لو اضمر ههنا لزم الاضمار في الفعلين وهذا خلاف الاصل   ان فعل العبد ليس باختياره عنده

عنده قال الشيخ البيضاوي في تفسير قوله تع وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة الاية ظاهره
نفي الاختيار راسا والامر كذلك عند التحقيق فان اختيار العبد مخلوق باختيار الله تع منوط بدواعي
لا اختيار لهم فيها انتهى فمن لم يطلع على مذهب الاشعري اعترض على المص بانهم لا يقولون بنفي
الاختيار راسا مع ان الشيخ البيضاوي من كبار مشايخهم وقد صرح بذلك كما عرفته نعم ظاهر كلامهم
انه باختياره لكن التحقيق هو بالقبول حقيق والفعل الاتفاقي ايضا غير اختياري بطريق الاولى
فيوافق كلامه ههنا ما سيأتي من قوله والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بهما اتفاقا وقد بان
من هذا التقرير ان مراده فيما سبق من مسألة الجبر الجبر الذي ذهب اليه الاشعري لا الجبر الذي اختاره
الجبرية من المرجئة الضالة ولا الاعم منه لانه خارج عن البحث   جوز كونه متعلق الثواب آه ترك
ذكر المدح والذم اشارة الى ان المعنى الثالث امتيازه عن الاولين باعتبار الثواب والعقاب
واما كونه متعلق المدح والذم فيه كان عقلا فالنزاع في كونه متعلق الثواب والعقاب وقع
ذلك اعتبار المدح والذم فيه للتنبيه على ان افعاله تع ليست متعلقة للمدح كما انها ليست بمتعلقة
للثواب والكلام في الذم والعقاب واضح   على ان عنده لا يقبح آه وكذا عند مشايخ الحنفية لكنهم
لا يقولون الاختيار فالغرض احتراز عن مذهب المعتزلة   لان الحسن والقبح لا يثبتان آه اي
بالمعنى الثالث واما الحسن بمعنى صفة كمال او بمعنى ما ليس بمنهي عنه ففعله تع موصوف به وقوله لا يثبتان
لا يتصوران ولا يمكنان في افعاله تع فلا يصح منه تع ان يثيب العبد على ما ليس باختياره وهذا القدر
كاف في اثبات المدعى واما التعرض في بيان ان الحسن لا يتصور في افعاله تع للمبالغة في نفي انتساب
القبح الى افعاله تع وكانه قال والحسن مع شرافته وانتسابه الى افعاله تع بغير هذا المعنى كما عرفته اتفاقا
لا ينسب الى افعاله تع بهذا المعنى فما ظنك في عدم انتساب القبح مع نقصانه وعدم انتسابه باي
معنى كان الى افعاله تع وانما اكتفى اولا بانه لا يقبح لان غرضه الرد على المعتزلة   فالحسن

والقبح آه الفاء للتعليل اشارة الى صغرى الدليل خلاصته ان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعاله تع
بالمعنى الثالث لانهما عنده بمجرد كون الفعل مامورا به في الاول ومنهيا عنه في الثاني وكل ما هذا
شأنه فلا ينسب الى فعله تع وآما الصغرى فظاهرة وآما الكبرى فلانه لا يتصور كون فعله تع مامورا به
ومنهيا عنه فالحسن آه تفصيل لما اجمله اولا لكن في الاجمال ذكر المشتق منه وفي التفصيل
ذكر المشتق وبهذا التعريف اى رسم قول القضية فالحسن عنده ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه
الشرع لان فيه شائبة الدور وان امكن دفعه بالعناية سواء كان الامر للايجاب آه في الكلام
جمع بين الحقيقة والمجاز بناء على ان التعريف للاشعرى وهو جائز عنده وآما عموم المجاز فلا حاجة
اليه وان صح والاطلاق لفظ واحد على معانيه دفعة لا يصح هنا الا ان كون الامر مشتركا بالاشتراك اللفظي
بين الوجوب والندب كما في التلويح فبذكر الاباحة يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وهو جائز عنده
والقبيح ما نهى عنه التعرض لبيان القبيح في ذيل التفصيل بناء على انه مراد فيما سبق كانه قيل
لا بد للمامور به من الحسن وللمنهي عنه من قبح له لا لانه ما ذكر عليه دلالة الحر على البرد في قوله تع سرابيل
تقيكم الحر الاية ولم يعكس لان شرافة الامر والحسن سواء كان النهي للتحريم آه والكلام فيه مثله
فيما مر من كونه جمعا بين الحقيقة والمجاز والمراد الكراهة التحريمية او التنزيهية لا ينبغي ان تعد
من القبيح لعدم العقاب فيها وهو معتبر في القبيح وان سلم انه يذم او في ذم او الثواب والعقاب
هو الركن الاعظم لهما وفي اوائل التلويح ان المص جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله وهذا على
رأى محمد وآما على رأيهما المكروه تنزيها اقرب الى الحل بمعنى لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى
ثواب انتهى ملخصا وعلى كل حال ادخالها في القبيح قبيح ما يحمد على فعله الاولى ما يمدح على فعله
الا ان يقال ان الحمد والمدح مترادفان كما اختاره صاحب الكشاف سواء يحمد عليه شرعا
تعرض به لانه لا خلاف في انهما يعرفان شرعا وانما الخلاف في المعرفة عقلا لكن الاولى شرعا

ومدار الحسن والقبح كونه مامورا به ومنهيا عنه مرر

اذ الماخوذ في تعريف الحسن دون الحمد

شرعا وعقلا بالواو كما سيجئ لان حاصل مذهبهم ان الحسن والقبح لذات الفعل او الصفة مطلقا والا
دليل عليه وقد يعرفان عقلا بدون توقف على الشرع فيحمد عليه عقلا واذا ورد ذلك شرعا فيحمد عليه شرعا
ايضا
شرعا وما يذم على فعله اى ايقاعه والمراد بالفعل في الموضعين المعنى النسبي وبالحسن والقبح الحاصل
بالمصدر كالهيئة التي تسمى صلوة والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك مما هو اثر صادر عن المكلف
فعله ايقاعه وتركه عدم ايقاعه ولم يقل وما يذم عليه بل اظهر الفعل تنبيها على التغاير بحسب التعلق
ولم يقل الحسن ما يحمد عليه والقبيح ما يذم عليه اشارة الى ان الحسن والقبح متعلق الفعل والايقاع
اذ الهيئة المذكورة ما لم توجد بايقاعها لا يظهر حسنها ولا قبحها ولا يحسن هنا تعميم الفعل الى الترك
كما صرح في التلويح من ان الترك عدم الفعل لا الكف اذ لو اريد الكف لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب
بعينه فيلزم ان يثاب عليه مع ان ترك الحرام مما لا يثاب عليه الا عند تهيؤ الاسباب فح يكون فعل
الواجب بعينه حاين ميلان النفس عند تهيؤ الاسباب فالفعل يعم الى الترك الذي تحقق حاين تهيؤ
الاسباب والشوق الى وصول الاحباب ورفع الحجاب بانه كف النفس عن الهوى طلبا لرضا المولى
واختيار صيغة المستقبل هنا مع اختيار الماضي اولا لا يخلو عن نكتة لطيفة ثم عدم التعرض للثواب
والعقاب هنا لا يعرف له وجه ولو عكس لكان اوجه احترز بالقيدين هذا الف قيود عن فعل المضطر
شئ مرتب فبالاول احترز عن فعل المضطر لعدم القدرة بمعنى يصح منه الفعل والترك وبالثاني عن
عن فعل المجنون والصبي الغير المميز في حكم المجنون والاحتراز عن فعلهما في التعريف الاول بقيد الحمد والذم
والظاهر لم يتعرض له نقل عن المحصول انه قال افعال النائم والساهي والمجنون والطفل لا يتوجه
نحوها عليها ذم ومدح وان كان قد يتعلق بها وجوب ضمان وارث في ماله ويجب اخراجه على وليهم
انتهى والسكران اما في حكم المجنون او عاقل وكذا لم يذكره ولم يبلغه الدعوة فالحركات الصادرة
عنه خارجة عن تعريف القبيح لعدم علمه بها لكن المراد بالعلم التمكن منه فيدخل فيه كغير من

ثم هو الجهل فانه يتمكن من العلم بالشرع بالدلائل العقلية فان لم يؤمن بالشرع ومات على
تلك الحالة لم يكن معذورا عندنا وعند المعتزلة واما عند الاشاعرة فمعذور والى البعض ما ذكرنا
الشريف في شرح المواقف وهذا التفسير الآخر للحسن هذا تكرار لا طائل تحته سوى التمهيد لقوله فان
المعتزلة آه ولا حاجة اليه لانه لو اكتفى بقوله فالحسن بالتفسير الاول يختص آه لكفى كما لا يخفى
يتناول المباح ايضا لانه يصدق عليه انه للقادر العالم ان يفعله فان معناه انه يجوز للقادر
آه وهو ليس بعدو من الحسن كما هو المختار في التفسير الثاني آه واشار اليه ان الثاني اعم مطلقا
من الاول وفيه نظر لانه لم لا يجوز ان يراد بحاله ان يفعله ما للقادر ان ينتفع بفعله كما جوزه في تفسير
معرفة النفس ما لها وما عليها فلا يتناول المباح ايضا فالتفسيران متساويان واختار ان يفعل
بها والفعل في الاول لمجرد التفنن لا لكونه امرا متجددا غير قار اذ الاول كذلك فكلا تفسيري
القبيح متساويان فالترديد في العبارة فقط وفي شرح المواقف اراد بقوله ليس له ان يفعله
ان الاقدام عليه لا يلايم عقل العقلاء انتهى فيدخل فيه المكروه كراهة التنزيه لان الاقدام عليه
لا يلايم العقل لان تاركه مثاب بادنى ثواب عندهما خلافا لمحمد فعلى هذا التفسير الثاني اعم من الاول
مطلقا لكن الاولى كون المعنى ما لا ينتفع به القادر العالم بحاله في الآخرة انتفاعا معتدا به كما ان
الاولى في الاول كون المعنى ما ينتفع به القادر العالم ان ينتفع به في الآخرة فلا يدخل المباح في الاول
والكراهة التنزيهية في الثاني فكل من تفسيري الحسن والقبيح متساويان وهذا احسن واوفق
لكونهما واسطة بين الحسن والقبيح عند اكثرهم هذا هو التحقيق في الخطاب بحيث لا خدشة ولا ارتياب
في عد المباح من الاحكام التكليفية باعتبار الاصطلاح والا فينقل الاتفاق على ان المباح ليس بمامور
وكذا الكلام في المكروه تنزيها فانه لا عقاب في فعله كما لا ثواب بدا ولا قبح في تركه ولا حسن ولا ثواب
عند محمد واما عندهما فان تاركه وان كان مثابا بادنى ثواب لكنه ليس من مقولة الفعل وما هو حسن

ولما كان مقولة الفعل والانفعال امرين متجددين غير قارين احترز بها
ان يفعل وان ينفعل دون الفعل والانفعال كذا في شرح المواقف
فاما ما ذهب اليه من كون الاول للتفنن بل الاولى اختيار ان يفعل في التفسيرين
منه

حيث قال ان الاحكام الخمسة هي الوجوب والحرمة والاباحة
والندب والكراهة
منه

وقيل عد المباح منها للتغليب والا فلا غرض عنه للتكليب
منه

حسن فيفعل ولم يتعرض لبيان مذهب اصحابنا لان بعض اصحابنا وافق الاشعري والبعض
الآخر وافق المعتزلة اشار الى ذلك بقوله الآتي وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن آه
فعلم من قوله من لفظ البعض الآخر من اصحابنا مع الاشعري وقد صرح بهذه المرأة فالاحتمال
لا يتجاوز عما ذكرنا وان كان فيه نوع اجمال واهمال فلا اشكال بان المص ترك بيان مذهب اصحابنا
وتصدى لبيان مذهب غيرهم فعند الاشعري آه تفريع على قوله فالحسن عند الاشعري لكن
الحصر ليس بمستفاد مما سبق ظاهرا الا ان يقال مقتضى التعريف الحصر والا لاختل التعريف جمعا اى
الحسن والقبح تحققهما بالامر والنهي ولا يوجدان قبلهما وما قيل الشيء امر فحسن ونهي فقبح خلاف
ما ذكرنا لما ذكرت ان هذا الحكم اى حكم ان الحسن والقبح لا يثبتان الا بالامر والنهي عند الاشعري
مبني عنده على اصلين اى دليلين وهذا الذكر في قوله فهذا بناء على الامرين اوردت على مذهبه
على بيانه اى اوردت بناء على مذهبه دليلين كائنين لاثبات الاصلين فاذا ثبت الاصلان بدليلهما
يحصل اثبات مذهبه لثبوت ما بني عليه فقوله لاثبات الاصلين متعلق بدليلين وصفة له ولو كان
المراد ايراد الدليلين لاثبات مذهبه لقيل اوردت لمذهبه دليلين كما هو المتعارف في مثله فظهر ضعف
احتمال كون قول المص لاثبات الاصلين علة لمجموع قوله اوردت على مذهبه دليلين فانه بناء
على كون الدليلين مسوقين لاثبات مذهبه وقد عرفت انه لا يساعده العبارة وايضا قوله ما
الاول فقوله آه لا يلايمه لان هذا القول مسوق لاثبات ان الامر والنهي يثبت الحسن والقبح لا
بهما فالمراد بالاصلين الدليلان الدالان على مذهبه لان مذهبه وهو ان ثبوت الحسن والقبح
بالشرع فقط حكم نظري يحتاج الى الدليل قوي لان فيه اختلافا جليا فاورد لبيانه اولا دليلين على هذا
الحكم ثم اورد دليلين على دليلين لكونهما نظريين ايضا كما هو المقدم اول في الحواشي والمشهور في
التعليلات ثم في تقرير المص نوع تعقيد يمكن اصلاحه باحسن التشديد لانهما ليسا لذات

الفعل آه صغرى لدليل اصل الدعوى بناء على انها معدولة تقريره ان الحسن والقبح لا يثبتان الا بالشرع
لانهما ليسا لذات الفعل ولا لصفة له وكل ما هذا شانه فلا يثبت الا بالشرع واما الكبرى فظاهرة
واما الصغرى فلانه لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة يلزم قيام العرض بالعرض
واللازم بط وكذا الملزوم فلا تسامح بجعل المدلول من الدليل اذا اخذ المدلول وهو قوله لانهما
ليسا آه من حيث انه دليل على اصل المدعى لا من حيث انه مدلول او لصفة ترديد في المنفي
لا في النفي فحاصله كون او بمعنى الواو كقوله تع ولا تطع منهما آثما او كفورا والا لم يكن كذلك بل
كان لا احدهما يلزم آه بناء على ان نفي النفي اثبات وهذا النفي لرفع الايجاب الكلي فان احدهما كاف
في اللزوم والمذكور اما اللزوم في الثاني فظاهر واما في الاول فلان الفعل نفسه عرض ايضا ولا يخفى
عليك ان في هذا التقرير اعتراف المستدل بقيام العرض بالعرض وجوازه حيث اثبت للفعل الذي
هو عرض صفة وهي كونه عرضا فاذا كان للفعل صفة قائمة به فليكن صفة قائمة به والا فالفرق
بينهما وضعفه ظاهر اي ضعف هذا الدليل وهو قوله الا يلزم آه واذا ضعف هذا الدليل الاول
ضعف الحكم بان الحسن والقبح لا يثبتان الا بالامر والنهي وهذا مراده ولا يخفى ما فيه لانه لا يلزم من ضعف
الدليل وبطلانه ضعف المدلول وبطلانه الا ان يقال ان مراده مجرد تضعيف الدليل تامل
هذه الحركة سريعة والاخرى في قوة الصفة اذا كان مشتقا كعكسه وان كان بينهما فرقا ما يرد عليه انهما
ليسا عرضين لا يحابل هما للسكنات المتخللة وقلتها وكثرتها كما في المواقف ولعل لهذا بادر
الى التسليم فقال على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم آه لازم على تقدير كونهما عرضين
ايضا ولازم ايضا على المعنيين الاولين فانهما بهذا المعنى يثبتان للفعل اتفاقا في هو جواب كم
فهو جوابنا بل النقض بهذين المعنيين اولى مما اختاره المحشي لان فيه اشكالا وان كان له جواب
وهذا نقض اجمالي بجريان الدليل في مدعاهم مع التخلف كما ذكرناه ولكن هذا البحث يخالف

يخالف مذهب المتكلمين من قيام العرض بالعرض لا يجوز عندهم خلافا للفلاسفة كذا في المواقف
وغيره فمنع امتناعه ميل الى مذهب الحكماء ورفض لمذهب المتكلمين العظام والجواب عن هذا النقض
بان الحسن الشرعي عند التحقيق قديم لا عرض ومتعلق بالفعل لا صفة له فلا يكون مشتركا الالزام
كما نقل عن شرح المقاصد يرده توارد النسخ على الاحكام وتبدل الحسن والقبح بتبدل الاعصار
والايام وكونه صفة للفعل قائمة به لا يخفى على كافة الانام لا سيما على العلماء الاعلام فهما صفتان
لا جرم فلا بد من موصوف فما موصوفهما سوى الفعل وان عني ان العرض آه وحاصله ان عني
به ان العرض يلزم ان يكون تابعا للعرض الاخر في التحيز بدون الانتهاء الى جوهر يتقوم به العرضان
فالقيام بهذا المعنى وان كان محالا لكنه في ذلك اذ لا بد من فاعل يتقوم به الحسن ويتبع له في التحيز
فيجوز قيام العرض بالعرض وكلاهما قائمان بالجوهر فاللازم ليس بمحال والمحال ليس بلازم والقول
بان التابع لا يكون متبوعا لاخر اوليس هذا اولى من عكسه مم لجواز ان يكون احدهما لذاته
مقتضيا لكونه متبوعا ومحلا والاخر مقتضيا لكونه تابعا وحالا كذا في شرح المواقف والنسبة
بين المعنيين عموم من وجه مادة الاجتماع سواد الجسم وشدة سواده والاول يوجد دون
الثاني في اتصاف الحركة بالسرعة والبطؤ على ما قالوا والثاني دون الاول في ما اذا الفعل
وانما اختار هذا المعنى لانه منقوض بتحيز الجواهر فانه صفة له وليس تابعا له في التحيز والا لزم التسلسل
او لزوم كون الشيء مثله وطابقه وكذا باوصاف الباري تع اذ التحيز في ذاته محال وكذا في
في ذاته محال في صفاته وان عني معنى آخر فهذا توسيع الدائرة والا فالقيام منحصر في المعنيين
المذكورين واما الثاني في الدليل الثاني على الاصل الثاني المسبوق لاثبات اصل الحكم تقريره
ان الحسن والقبح لا يثبتان الا بالامر والنهي لان فعل العبد ليس باختياره وكل ما هو الا كذلك لا يحكم
ثم المستدل عليه بانه لا يتمكن الفاعل ترك فعله ولهذا فرع عليه قوله فيكون اضطراريا

اى غير اختيارى وبعد اثبات كونه اضطراريا قال والاضطرارى اى والاتفاقى لا يوصفان بهما
كانه قيل ماذا كان الفعل غير اختيارى لا يوصف بهما وهو المط وهذا مراده وان كان نوع
تسامح فى عبارته وضم الى الاصل الثانى الاتفاقى اذ هو كالاضطرارى فى الحكم مر فى عدم الاتصاف
بهما   ان فاعل القبيح آه هذا مع انه لا قبح قبل الشرع تعبير على زعم الخصم ولعل تخصيص القبح بالذكر مع
توهم جريان هذا التقرير فى افعاله تع اذ لا قبح فى فعله اصلا ولو ذكر الحسن معه او ذكر الفعل مطلقا
لم يفهم تلك النكتة الانيقة   فان لم يتمكن من تركه كحركة المرتعش ففعله اضطرارى فلا يوصف
بالحسن والقبح اصلا اما عقلا فظاهر واما شرعا فلعدم دخوله تحت التكليف فلا امر به ولا نهى عنه
واما الامر بالكيفيات النفسانية فباعتبار مباديها كالايمان على ما اختاره الشارح النحرير فان الامر
به باعتبار النظر فى الايات وهو اختيارى وقس عليه سائر الكيفيات فيوصف الامور الاضطرارية
بالحسن والقبح بهذا الاعتبار حتى قالوا الايمان وتصديق القلب حسن لذاته ولا يقبل سقوط
التكليف به وبهذا التفصيل ظهر وجه تعرض المستدل الفعل الذى لا يتمكن من تركه لعجزه عنه
مع انه خارج عن البحث   اذ لو كان اى لو وجد مفروضا نتكلم فى ذكر الاختيار وانت خبير
بان الكلام فى الفعل الذى لا اختيار اصلا كالسقوط من السقف فلا وجه لذكر الاختيار وابطاله
وان امكن بطريق الفرض نحو ضعه فى الشق الثانى كما ستعرفه ولقد اجاد فى تركه فى المتن
فى الشق الاول وتعرضه فى الثانى   وان كان متمكنا من تركه بسبب ان القدرة الحادثة
حين قصد الفعل تصلح للترك كما تصلح للفعل كما سيجىء الاشارة اليه فى اواخر المقدمة الرابعة
ففعله على هذا التقرير ان لم يتوقف على مرجح بان وجد بلا مرجح يرجح جانب الفعل يكون ذلك الفعل اتفاقيا
اى حاصلا بدون ارادة جازمة وهو لا يوصف بهما اما عقلا فظاهر واما شرعا فلعدم الامر
والنهى فيه ونريد بالاتفاقى ما لا يكون بالاختيار على ما هو اصطلاح المعتزلة او يراد ما لا يكون

قوله الذى بغيره حصوله فى التحيز تبعا لحصول كل الغير فيه او اختصاص احد الشيئين بالآخر على وجه يكون الاول ناعتا والثانى منعوتا اصطلاحى

بهذا احتراز عن قول بان الايمان امور وراء العلم فى لا يكون من الكيفيات الغير الاختيارى منه

قوله لعجزه احتراز عن عدم التمكن لسبب الاختيار كما فى الشق الثانى منه

10

لا يكون حصول يقتضيه كما فسره به الفاضل الشريف فى بعض كتبه والظاهر ان مراد المص بالاتفاقى
ما فسره به قدس سره فلا يرد اشكال النحرير   وايضا يكون اى يكون ذلك الفعل رجحا من
من غير مرجح واستعمال المصدر بمعنى اسم الفاعل مجاز مشهور فيما بينهم وفيه تامل لان قوله وهو محال
يقتضى عدم وقوع الفعل بلا مرجح وكونه اتفاقيا يقتضى وقوعه فالجمع بينهما مشكل فالاولى اسقاط
قوله وايضا يكون آه   وان توقف على مرجح اى على مرجح تام بقرينة قوله يجب وجود الفعل آه اذ لا
لا وجوب بدون مرجح تام ولهذا قال لانا فرضناه بصيغة الماضى دون قوله لانا نفرض بصيغة
المضارع كما هو الشايع فى التعبيرات وفائدته تمهيد لقوله اى جملة ما يتوقف هذا البيان مما
صدر من مصاقع الخطباء من العرب العرباء   يكون اى المذكور من صدور الفعل تارة وعدم
صدوره اخرى رجحانا من غير مرجح وهو محال اذ المراد وجود الممكن بلا ايجاد كما ستعرفه فى المقدمة
الثانية وهذا شاهد على ما قلنا من ان تركه قوله فيما مر وايضا يكون رجحانا اولى كما تركه فى المتن
ولانه لعلم يجب بحكم عدم اى بالامكان العام لكن يوجب الاول ويوجب رجحان المرجح
اذ شرط استقلال لكن غير متحقق ظاهر او المراد بالمرجوح هنا العدم لان الوجود راجح بسبب وجود
جملة ما يتوقف عليه لكن هذا فى تحقق العدم لا فى امكانه والكلام فى الامكان لا فى التحقق وايضا
ان فيقتضى اول كلامه ان العدم رجحان احد المتساويين كالوجود وكون العدم متساويا للوجود
ومرجوحا معا محل تامل الا ان يقال انه بالنظر الى تحقق العلة التامة للوجود مرجوح وبالنظر
الى عدم وجوب الوجود وعند تحقق علتها التامة متساو له فى عدم الوجوب ولا فساد
فى اجتماع الامرين المتنافيين فى شىء بالنظر الى اعتبارين   وهو انه اتفاقا آه والشدة
والخفة من خواص الموجودات لانهما من الكيفيات والكيف من اقسام الاعراض والعرض
من انواع الموجودات واستعماله غير متعارف فى المعدومات لا سيما فى الممتنعات فلو قال الحسن

المصاقع جمع مصقع بوزن منبر البليغ والعالى الصوت او من لا يرتج عليه فى كلامه
والخطباء جمع خطيب البليغ فى الاول يكون الفصيح مصاقع الخطباء افصح تبيين الاعادة
العرب العرباء للاعتناء على العجمين الاوضح منه

وفيه تعريض على بعض الناظرين منه

ثبت انه اضطراري والاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقاً اعلم ان كثيراً من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينياً والبعض الذي لا يعتقدونه يقينياً لم يوردوا على مقدماته منعاً يمكن ان يقال انه شيء وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه انا اسمعك ما سنح بخاطري وهذا مبني على اربع مقدمات توضيح

فاذاً لا سلم من المناقشة ومعنى رجحان المرجوح وهو العدم تحققه بلا معدم فان قيل الكلام في العدم الاصلي وهو ازلي فما معنى تحققه بدون مقتضي قلنا المراد بقائه على العدم حين وجود العلة للوجود وهي موجبة لزواله وسيجيء الكلام في رجحان الراجح في اوائل المقدمة الرابعة لا يكون اختيارياً لكن لا بمعنى عدم القدرة والعجز عنه كما في الشق الاول لكونه واجباً بالمرجح حتى ينسلب الاختيار بل بمعنى انه ليس كسائر الاختيار فيتم لان المرجح ليس باختيار والا ننقل الكلام اليه فان انتهى الى ما ليس باختيار ثبت المطلوب والا لزم التسلسل في الامور الموجودة لان الاختيار صفة متحققة وهو محال وهذا مراد المستدل وهو الاشعري وستعرف ما فيه وحاصله ان الاختيار امر اعتباري فالتسلسل فيه غير محال وغير واقع واما القول بانه لم لا يجوز ان يكون الاختيار عين الاختيار فلا تسلسل وان كان صفة متحققة فضعيف لانه على تقدير وجود الاختيار في الخارج لا يصح كون اختيار الاختيار عين الاختيار والا لزم كون الموجودين في الخارج موجوداً واحداً وقد حكموا بامتناعه وقولهم انه كالضوء فانه مضيء بذاته لا بضوء آخر فانه سخيف جداً فان بداهة العقل قاضية بان الاختيار على تقدير كونه موجوداً في الخارج لا يكون مختاراً بذاته بل باختيار متعلق به فظهر ضعف كون وجود على تقدير كونه موجوداً في الخارج عين الوجود وان التزمه بعض الاكابر فتامل والضوء التبع الموفق فثبت انه اضطراري فاذا ثبت كون الاختياري اضطرارياً كان الفعل ايضاً اضطرارياً وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقاً لكن يوصف بهما شرعاً لما مر من قولهم ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع فكل فعل العبد سواء كان غير اختياري في الاصل للعجز عن تركه كما في حركة المرتعش او اتفاقياً او غير اختياري بسبب الارادة الجزئية لا يوصف بالحسن والقبح عقلاً عنده وانما يوصف بهما شرعاً اذا كان مأموراً به او منهياً عنه وانما قال اتفاقاً وكل يوضع

11

يوضع لان غير الاختياري لا يوصف بهما اتفاقاً لكن عند المعتزلة وبعض اصحابنا بعض فعل العبد اختياري والتكليف انما هو بالفعل الاختياري يوصف بهما عقلاً كما يوصف بهما شرعاً فمنعوا كون فعل العبد اضطرارياً كما ستقف على حقيقة الحال بعون الله الملك المتعال الا كثيراً من العلماء اي من اصحابنا اعتقدوا هذا الدليل الثاني يقينياً فلم يوردوا على مقدماته منعاً ولا ريب في ان اعتقاد حقيقة الدليل وكونه يقينياً يستلزم اعتقاد المدلول وقطعيته والا لزم تخلف اللازم عن الملزوم فلزم منه ان بعض اصحابنا اختاروا مسلك الاشعري وفيه تردد فليتفحص ويمكن صفة منعاً انه شيء اي شيء معتد به فالمراد نفي كماله لا نفيه وانا اسمعك ما اي المنع القوي سنح من الفياض القوي بخاطري اي بقلبي الوعي تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي المجرد تقوية الحكم لا للقصر فان فيه خللاً ظاهراً يظهر لمن تامل ظهوراً باهراً وهذا اي ما سنح بخاطري من المنع على مقدمة من المقدمات الدليل المذكور الذي يظن متانته وقوته مبني اي بناء معنوياً شبيهاً ببناء حسي على اربع مقدمات لبيان اربعة من المطالب المهمات التي تبتني عليها المنع الذي هو من السنوحات وجعلها اربع مقدمات مما اصطلح به صاحب التوضيح والا فجعلها مقدمة واحدة من احسن التنقيح كما جعلوا مقدمة العلم واحدة مع اشتمالها على امور ثلثة والمقدمة هنا بمعنى ما قدمت امام المقصود لارتباطه به ونفعه فيه وهذا المعنى شامل لمقدمة الكتاب والفصل والباب ومقدمة المسألة والمباحث التي بني عليها تحقيق المنع الذي اورده المص وهي المرادة بالمقدمة هنا لا بمعنى ما جعلت جزء قياس او حجة او ما يتوقف عليه صحة الدليل اذ المص ليس في صدد الاستدلال بل في صدد المنع على مقدمة الاستدلال وانما اورد عليها بعض المنوع لاشتمال الحكم في نفسها ولكونه في صورة الدليل فالمنع عليها مجازي كما ستعرفه ان شاء الله تعالى ان الفعل اي المصدر مطلقاً سواء كان لفظ الفعل او نحو القيام والصيام والاكرام والانتقام وغير ذلك من الثلاثي والمزيد

المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر توضيح

مطلب المقدمة الاولى

ولسره ان لفظ الفعل علم جنس للمصادر مطلق ثلاثياً او رباعياً او مزيداً كما ان لفظ افعل علم جنس لكل ما يدل على طلب الفعل الخاص ثلاثيا كان او غيره ومن هذا قيل الاقول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل مع ان الامر قد يكون من الرباعي والمزيد ولفظ الفعل كناية عن الفعل الخاص مطلقاً ثلاثياً كان او غيره اذ الفعل العام لا وجود له الا في ضمن الخاص فالمعنى ان المصدر مطلقاً يراد به يراد به الاثر يدل على المعنى اه لكنه اختار لفظ يراد لما فيه قوة ويمكن الايراد آه الذى وضع المصدر بازائه اطلاق المصدر ولم يقل وضع بازائه تنبيها على ما ذكرنا من ان المراد بالفعل المصدر مطلقاً لا خصوص لفظ الفعل وفي كلامه اشارة الى ان المعنى النسبي لا يقاعي حقيقي والثاني مجازي حيث ذكر الوضع في الاول وذكر الامكان في الثاني والمراد بالوضع الوضع الشخصي واحتماله نوعيا بعيد ويمكن ان يراد به آه هذا هو الامكان المجامع للفعل ولذا قال فيما سيجئ وان اريد بالحركة الحالة التي آه وذكر الامكان للتنبيه على مجازيته بعلاقة السببية ولو تركه لا يفهم اراده هذا المعنى بمعونة القرينة بخلاف الاول فان لفظ المصدر يطلق على لفظ المصدر المشتق منه كلفظ الضرب والخروج والادخال والاخراج ويطلق ايضاً على معناه النسبي اما اشتراكاً او مجازاً وهو الظاهر اطلاقا للاسم الدال على المدلول والمراد بالحاصل بالمصدر الحالة والهيئة القائمة بالفاعل فقط في اللازم او بالفاعل والمفعول معاً في المتعدي واطلاق الحاصل بالمصدر على الالم في الضرب وعلى التعظيم في الحمد لكونه حاصل الحاصل بالمصدر واطلاق حاصل المصدر على الحاصل كثير شايع في كلام العلماء فالمعنى الاصطلاحي للحاصل بالمصدر يتعين هنا ولا مساغ للمعنى اللغوي او غيره في قول المص فان اريد بالحركة آه فانه اشارة الى ان المراد به هنا الحالة والهيئة وقد يطلق المصدر على المعنى الحاصل منه المصدر مثل العلم والعدة قال الفاضل الخيالي في قول التحرير التفتازاني في التكوين يفسر باخراج المعدوم لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة

لكونه مجازاً بخلاف الاول لكونه حقيقيا

اذ الحاصل في الاول هو الهيئة المضروبية وحصل الالم وفي الثاني الهيئة المحمودية وترتب عليه ما عداه وحاصله التعظيم

واللغة اغرب من حمله على المعنى اللغوي كما لغة قول

فانه اذا تحرك زيد فقد قام الحركة بزيد فان اريد بالحركة الحالة التي تكون للمتحرك في اى جزء يفرض من اجزاء المسافة في المعنى الثاني

الا الحاصل بالمصدر توضيح

12

الاضافة كما في سائر العبادات فانها تدل على الاضافة والمراد مبداء ههنا ابتداء والمبداء هو الحاصل بسببه بمعنى الاضافي على الحاصل بالمصدر فاطلق عليه لفظ المصدر مجازاً لكونه سببا له كما ان الطلاقه على الحاصل بالمصدر لكونه مسببا له وتعل المص تركه لعدم تعلق الغرض فيما نحن فيه فلا تغفل فانه اذا تحرك زيد آه استدلال بالمثال الجزئي على الامر الكلي توضيحا وتقريبا ولو قال كالحركة مثلا لاسلم من التمحل ثم الاولى فقد اوقع الحركة بدل قوله فقد قام الحركة بزيد اذ الحاصل بالمصدر اى الحالة لا تحصل الا بالايقاع دون الوجود والقيام فان المصدر قد يكون لازما وقد يكون متعديا واللازم على نوعين الاول يوجد فيه الايقاع وقد يتحقق فيه الحاصل بالمصدر كالحركة مثلا فانها تحصل بكسب العبد والثاني يوجد فيه القيام فقط لا الايقاع كالحسن والقبح ونحو ذلك مما لا مدخل لكسب العبد فيه او لا يوجد فيه القيام ايضاً كالامتناع والامكان المعدوم وعلى كلا التقديرين لا يوجد فيه الحاصل بالمصدر ولهذا قال التحرير ان كثيراً من المصادر مما يحصل به للفاعل على معنى آه والمصدر المتعدي يوجد فيه الحاصل بالمصدر للفاعل والمفعول دائما كما هو الظاهر من كلامهم والحمل على الاكثر ضعيف غايته الامر ان الهيئة الحاصلة للفاعل والمفعول قد تكون معنوية كالعالمية والمعلومية ولا يلزم ان تكون حالة حسية كالمتحركية مثلا فدعوى حصول تلك الهيئة في بعض الافعال دون بعض مع تحقق الايقاع في جميع الافعال المتعدية تحكم فان اريد آه قدمه لكونه موجودا في الخارج ولتوقف بيان المعنى الاول عليه حيث قال وان اريد بها ايقاع تلك الحركة وآما ما غيره فيما قبل فلاصالة الاول وكونه حقيقة والمراد بالحركة ههنا ما اختاره المتكلمون من انها كون اول في مكان ثان كما ان السكون كون ثان في مكان اول وفي قوله في اى جزء يفرض اشارة الى ان الجسم اذا تحرك لم يكن حركة واحدة ومتحرك واحد بل ههنا حركات ومتحركات لكون الجسم مركبا من الجواهر الفردة كما هو مذهب المليين فيكون

وان اريد بها ايقاع تلك الحركة الحالة فهو المعنى الاول والمعنى الثانى موجود فى الخارج اما الاول فامر يعتبره العقل ولا وجود له فى الخارج
اذ لو كان لكان له موقع ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل فى طرف المبداء فى الامور الواقعة فى الخارج
وهو محال
توضيح توضيح توضيح

حركات ومتحركات بعد ذلك الجواهر والتفصيل فى شرح المواقف واما الحركة بمعنى التوسط
وبمعنى القطع فمما ذهب اليه الحكما بناءً على امتناع الجواهر الفردة وتركب الجسم منها واثبات
الهيولى المستلزم لقدم العالم والتعرض ههنا لمثل هذا كهذا يان ليس من حسن البيان وان
اريد بها ايقاع تلك الحالة هذا بيان المعنى الاول لهذا المثال لا مطلقاً ولا يفهم منه المعنى العام
لعدم تحقق الايقاع فى بعضه كما عرفته وبيانه على وجه العموم هو انه عبارة عن المعنى النسبى
والاضافى والمعنى الثانى موجود فى الخارج لكونه من هذا بالحس مثل هيئة الحركة والقيام
فيكون الهيئة المعنوية ايضاً موجودة وايضاً يترتب عليه الاثار فى الخارج كترتب الالم على
هيئة الضاربية والمضروبية والتعظيم على هيئة الحامدية وما يترتب عليه الاثر فى الخارج فهو موجود
فى الخارج ولعله لم يتعرض لبيانه لظهوره وعدم الخلاف فيه لان غرضه بيان حال المعنى الاول فى
اما الاول فامر يعتبره العقل اى يعتبره اعتباراً مطابقاً للواقع وليس حاصلاً كانيابا غوال
ولا وجود له فى الخارج الاولى فلا وجود له فى الخارج بالفاء وانما ذكره تمهيداً لبيانه ولم يكتف
به لان عدم الوجود فى الخارج اعم من ان يعتبره العقل ومن غيره والدعوى سالبة كلية
كانه قيل لا شئ من المعنى الاول بموجود فى الخارج لانه لو وجد بعضه فى الخارج لكان لذلك البعض الموجود
موقع وهو ظ ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون موجوداً فى الخارج وهكذا الى غير النهاية ولا يقال
انه لا يجوز الانتهاء الى ايقاع اعتبارى لان الايقاعات المتحققة فى آن واحد اما متفاوتها
بالوجود فى الخارج وعدمه كالمصادم للبداهة فاذا وجد الايقاع فى الخارج وجد ايقاع الايقاع
وهكذا الى غير النهاية لو قوعه دفعة وما وقع دفعة لو تفاوتت بالوجود وعدمه لزم الترجيح
واما القول بان عدم المرجح لا يفيد لجواز تحققه فى نفس الامر فسخيف اما اولاً فلان الفرق
بين عدم العلم والعلم بعدم المرجح واضح واما ثانياً فلان الايقاعات متحققة دفعة علم عدم المرجح

والداعى الى التعرض قوله فى اى جزء
ثم ان هذا التعبير اكثر فى الحركة بمعنى التوسط
لكن المعنى واربابه يابى عنه منه

قيل فيه بحث لما اشتهر فيما بينهم من انه لا يلزم
من وجود بعض افراد نوع واحد وجود جميع افراده
فجاز ان يكون الايقاع موجوداً فى الخارج فيكون
ايقاعه امراً اعتبارياً فلا تسلسل فى الخارج
اقول انى اظن ان المراد بما اشتهر انه لا يلزم من وجود
بعض افراد نوع واحد وجود جميع افراده الممكنة
واما اذا تحقق فى الخارج فلا بد ان يوصف بالوجود
الخارجى كبعض افراده الاخر والا فما الفرق بينهما
الا ترى ان القول بان بعض افراد الانسان مع تحققه
فى الخارج غير موصوف بالوجود فى الخارج مصادم
للبداهة وكذا القول فى الايقاع والاختيار والآنى
الفرق بينهما وتحقيقه ان الماهية اما حقيقية او اعتبارية
والاول افرادها الخارجية ... لكنهم العدم موجود
والثانى افرادها اعتبارية متحققة فى الخارج بلا وجود
فيه ولو بعض افراد الماهية الواحدة موجوداً فى الخارج
وبعض افرادها الاخر متحققاً فى الخارج غير موجود
على ان الخارج ظرف لتحققه لا لوجوده احتمال ضعيف
لا يعرف له تحقق بل هو مخالف للامر وجوابه من ان الماهية
اما حقيقية جميع افرادها موجودة او اعتبارية جميع
افرادها اعتبارية فالقول بان يكون بعض افرادها
موجودة ايضاً بان يكون بعض افرادها اعتبارياً
قول لم يقل به احد من الثقات كيف وقد صرح ان لا يكون
التعريف الواحد حقيقياً بالنسبة الى بعض افراده واعتبارياً
بالنسبة الى بعض افراده ولا ريب فى عدم وقوعه
منه

لان الاعتبارى
معنيان اعتبارى
مطابق للواقع و
اعتبارى محض
حط الخ

بانه يجوز ان
يكون الماهية
حقيقية ح

ولانه اذا وقع الفاعل شيئاً واحداً فقد اوجد اموراً غير متناهية وهذا بديهى الاستحالة على ان كون الايقاع امراً غير موجود فى الخارج توضيح

13

المرجح فاذا فرض وجود واحد منها يلزم وجود كلها واما ثانياً فلانه يستلزم عدم جواز الحكم باستلزامه
الترجيح بلا مرجح فى موضع من المواضع لهذا القول وفساده واضح وقد عرفت من التقرير المذكور
فى كون المعنى الثانى موجوداً فى الخارج ان المدعى ههنا موجبة كلية فالاشكال بمثل الافعال متناع
والامكان والعدم وبالمفهومات العدمية ناش من عدم التفرقة بين حصول الحاصل بالمصدر وبين عدم
وجوده فى الخارج حال تحققه ففى تلك المفهومات الحاصل بالمصدر غير متحقق فى نفسه وليس بموجود
فى الخارج فيلزم التسلسل فى طرف المبداء اى العلة بان يكون الجزء الاخير من السلسلة معلولاً
لما قبله فى جانبها المتناهى وهكذا الى غير النهاية وكذا يلزم التسلسل فى الحاصل بالمصدر حينئذ لاستلزامه
التسلسل فى الحاصل بالمصدر حينئذ لاستلزامه التسلسل فى الايقاعات وهذا يورث زيادة فى الفساد
والتقييد بطرف المبداء لان الظاهر ان التسلسل فى جانب العلو على سبيل التنازل غير متحقق اولا
معنى لقولنا انا ناخذ الجزء الاخير من السلسلة فى جانبها المتناهى ونفرض انه علة لما بعده وهكذا
وقيل هذا التقييد واقعى لان التسلسل فى المعلول جائز ايضاً ولا يظهر وجهه ولانه يلزم عطف على
قوله اذ لو كان آه بملاحظة الخلاصة اذ حاصله هكذا لانه لو كان موجوداً لزم التسلسل فى الامور
الموجودة المترتبة المجتمعة وهو محال ولانه يلزم انه اذا وقع الفاعل شيئاً واحداً فقط اوقع
اموراً اى فيلزم ذلك لما بين ما ذكره اولا من انه لو كان لكان له موقع ومن البديهى ان الايقاعات
الغير المتناهية الموجودة دفعة كون بعضها موجودة وبعضها غير موجودة محال لامتناع لمن ان
يخطر بالبال نعم لو قيل ان الايقاع فى الحركة مثلاً موجود فى الخارج والايقاع فى الضرب ونحوه
يجوز ان يكون امراً اعتبارياً غير موجود فى الخارج لم يبعد لكن هذا التوهم فيما وقع دفعة فى آن
واحد خارج عن الانصاف فتمسك بالاعتساف فى هذا البيان اندفع الاشكال ايضاً على الوجه الاول
بمثل هذا التوهم الغير المعقول واما القول بانه يجوز ان يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع فقد عرفت

اظهار على مذهب الاشعرى فان التكوين عنده غير موجود في الخارج توضيح

فاعل بايقاع ح

دفعة وبهذا في الامور الاعتبارية وان ساعده الوهم لكن في الامور الموجودة مكابرة صريحة والاعتراض
انه يجوز ان لا يكون جميع الايقاعات صادرة عن فاعل واحد بل يكون ايقاع فاعل اخر كالبارى
وايضاً يجوز ان ينتهى لايقاعات الى ايقاع قديم كتكوين البارى مدفوع بانه ينتقل الكلام الى ايقاع فاعل آخر
وايضاً وقوع امور متناهية في آن واحد بديهى الاستحالة ولو كان الفاعل متعدداً وبانه ان التكوين
على مذهب الاشعرى عبارة عن تعلق القدرة وهو حادث عند اكثرهم والتحقيق ان التكوين عندنا
قديم وتعلقه حادث عند جمهور مشايخنا الحنفية واختاره المص وبنى كلامه عليه فلا اشكال من طرف
الاشعرى لا التحقيق ولا الزاماً والقول بقدم تعلق التكوين اختاره الفاضل الخيالى وان نقل صريحاً عن
مشايخنا الاعلى والمختار القول بقدم نفس التكوين وحدوث تعلقه اظهار على مذهب الاشعرى القائلين
بان الاختيار موجود في الخارج وبهذا الايلايم مذهبهم فان التكوين آه فكون التكوين عندهم غير موجود
في الخارج ينافى قولهم بان الاختيار موجود في الخارج اذ الظاهر ان الايقاع هو التكوين على مذهبهم
فان التكوين عندهم عنده امر اذ هو كما عرفت عبارة عن تعلق القدرة وهو امر اعتبارى واما
عندنا فالتكوين صفة موجودة في الخارج قديم قائم بذاته تع ولهذا كان اظهار ذكر عنده ويرد عليه انه
لا يقع الايقاع بنفس التكوين بل يقع بتعلقه وهو امر اعتبارى فدعوى الاظهارية على مذهب الاشعرى
منظور فيها وبناء هذا الكلام على عدم التكوين الى تكوين العبد لان علة كون تكوين البارى امراً اعتبارياً
جار في تكوين غير البارى ايضاً بمعنى الكسب والشارح النحرير صرح في شرح العقايد كون التكوين امراً اعتبارياً
على مذهب الاشعرى وما اورده من البحث فظاهره انه مخالف لما لا جرم انه لا يعبأ به المقدمة
الثانية كل ممكن اى بالامكان الخاص سواء كان حادثاً او قديماً فان صفات البارى قديمة لان قوله
والا لكان واجباً بالذات يقتضى التعميم الى الممكن القديم ادخال الفاء فلابد في منعه ماجوز بعض
النحاة والمص اختاره ومعنى التوقف هنا انه لولاه لا تمتنع على موجود سواء كان اختيارياً

وقد فصلناه في الحاشية اتفاحاصله كون
ايقاع الايقاع عين الايقاع مستلزم لكون
الموجدين امراً واحداً والاستحالة بديهية
وقضية الضوء قد عرفت حاله وهى
كاذبة خاطئة
منه

فالاولى بان يكون التكوين قديماً منقوض لكلام المص
عن النسفى
منه

وايضاً ما لا يباشر في كلامهم فلا جرم انه لا يعبأ به

مطلب المقدمة الثانية

المقدمة الثانية كل ممكن فلابد ان يتوقف وجوده على موجود والا يكون واجباً بالذات توضيح متن

ثم ح

16

اختيارياً او ايجابياً والقول بان المراد موجود معاير له بالذات لان التوقف على مطلق الموجد مشترك
بين الممكن والواجب مردود اذ انت تعلم ان الاطلاق الموجد عليه تع بالنسبة الى وجوده لا يخلو عن
كدر وخطر اذ الايجاد اخراج المعدوم من العدم الى الوجود ولم نطلع على ذلك الاطلاق في كلام احد
من الثقات في المعتبرات وما قيل سابقاً انه تع ان ذاته علة تامة لوجوده فمعناه انه لا يحتاج في
وجوده الى العلة كما اختاره بعض المحققين وقول النحرير اذ لا يعنى بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته
وهو مير زاجان في حاشية شرح حكمة العين منه
ولا يتوقف على موجد يميل الى ما ذكرناه ولو سلم فمن حسن الادب السكوت عن ذكر الاطلاق
والا يكون واجباً اى وان لم يتوقف وجوده على موجد يكون ما فرضناه ممكناً واجباً بالذات لما عرفت
من ان الواجب ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد فالمفروض كونه ممكناً فيلزم خلاف
المفروض والاشكال عليه بانه لا يلزم من عدم توقفه على موجد ان يكون كذلك لجواز ان لا يتوقف
على موجد اصلاً بجهة لا انه اذا لم يتوقف على موجد اصلاً مع ان ذات الواجب علة لوجوده يكون
موجوداً خارجاً عن الواجب والممكن بل يلزم ان يكون موجوداً فوق الواجب على تفيقى هذا الكلام
مفوذ بالله من سوء البحث وسهو النفس واما جواز وجود الممكن راجحاً ذاتياً غير بالغ الى حد
الوجوب فيوجد بنفسه فلا يكون واجباً لان الواجب ما يقتضى ذاته وجوده اقتضاء تاماً ضرورياً
ففاسد لانه يؤدى الى انسداد باب اثبات الصانع قال صاحب المواقف صرح بان الممكن لا يكون
احد الطرفين اى الوجود والعدم اولى لذاته وانه باطل لان الطرف الآخر ممتنع كان هذا الطرف الاولى
لذاته واجباً والا فاما ان يقع الطرف الاخر بلا علة وانه محال لان المساوى لما امتنع وقوعه
بلا علة فالمرجوح اولى بان يمتنع وقوعه بلا علة واما ان يقع بعلة فهذا يتوقف على عدم تلك العلة
ضرورة فلا يكون الاولوية ثابتة له لذاته وتمامه فيه وفي شرحه فلا يليق لمن له انصاف فانه يؤدى
الى الشكوك والاعتساف ثم اى بعد ثبوت ان كل ممكن لابد ان يتوقف على موجد مؤثر

لانه يوهم ان الايجاد اخراج ... في المعدوم ... في سائر المواضع منه

وقد صرح العلماء بان نسبة الوجوب الامكان والامتناع الى الموجود مخصوصة بالواجب والممكن منه

ثم ان الم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده والا يمكن وجوده فكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وههنا يلزم
لانه ان وقع بدون تلك الجملة لم تكن هي جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه توضيح ماتن

ومن المعلوم بداهة ان الموجد وحده غير كاف في وجوده فلا بد من جملة امور يتوقف وجوده عليها
فح ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده امتناعاً بالنظر الى عدم وجود العلة
التامة فلا ينافي الامكان بالنظر الى ذاته والمراد بالعلة التامة العلة مطلقاً بسيطة او مركبة فالمراد
بالجملة انه لا يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى انها مركبة من عدة امور البتة فيتناول العلة البسيطة
والا اي وان لم يمتنع وجوده ح يمكن وجوده بالامكان العام انما قيد به ليتناول الواجب بالغير
وحاصله انه يمكن وجوده بالامكان العام اي لا يمتنع سواء كان وجوده ضرورياً او غير ضروري فتم المراد
بالامكان والوجوب هنا غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا اذ المراد وجوب الوجود
وامتناعه فهي اخص من جهات القضايا وكل ممكن هذا في قوة دليل بطلان التالي وكانه قيل لكن التالي
بط لان كل ممكن لا يلزم آه وهذا كبرى قوله وهذا صغرى اخذت لئلا يقع الفصل بينهما وبين
دليلها مع الاختصار تقرير الدليل هكذا وجود الممكن ح ليس بممكن لان وجوده يلزم من فرض وقوعه
محال وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال عن الشكل الثاني ينتج ان وجوده ح ليس بممكن اما الصغرى
فدليله قوله لانه ان وقع آه واما الكبرى فلانه لو لزم من فرض وقوعه محال يلزم وجود الملزوم بدون
اللازم وهذا باطل لمنافاته اللزوم والمراد بوجود الملزوم هو الامكان واللازم فرض الوقوع او يلزم
استحالة الممكن لان استحالة اللازم يستلزم استحالة الملزوم والمراد بالمحال المحال بالذات وههنا
يلزم لان المراد بان مكان الامكان بالنظر الى عدم العلة اي عدم استحالة الوجود بالنظر اليه والمراد
بالامتناع استحالة الوجود بالنظر الى عدم العلة وهذا اجتماع النقيضين فلا يمكن اجتماعهما
وان وجد تلك الجملة اي كلما وجد تلك الجملة يجب آه بناء على كلمة ان الكلية لا للاهمال فمقدم
هذه الشرطية للايجاب الكلي كما ان مقدم الشرطية الاولى لرفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي والمعنى كلما
وجدت تلك الجملة من حيث المجموع لا ان كل فرد منها يجب وجوده بالغير وبالنظر الى تلك الجملة عندها

الشرط والجزاء وان كانا متحدين ذاتاً لكنهما متغايران اجمالاً وتفصيلاً كقوله فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز الآية فلا اشكال بانه ان فسر التوقف بانه لولاه لامتنع كان قوله ثم ان لم يوجد هذا بانا منه

مان المحمول في القضية قد يكون وجود الشيء في نفسه وقد يكون مفهوماً آخر واما فيما نحن فيه فلا جهات في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه والتفصيل في شرح المواقف منه

سواء تحقق في ضمن السلب الجزئي او السلب الكلي منه

15

وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه ففي حال العدم ان توقف على شيء آخر لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه
وان لم يتوقف على شيء آخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى رجحان من غير مرجح وهو محال توضيح ماتن

عندها لا قبلها والا اي وان لم يجب وجوده بالنظر الى تلك الجملة لامكن عدمه بالامكان
العام بالنسبة الى تلك العلة التامة وتقييد الامكان العام ليتناول الممتنع اذ الحق امكن عدمه والا يجب
وجوده سواء كان ممكناً بالامكان الخاص او ممتنعاً لكن التالي بط لما سبق من قوله وكل ممكن
لا يلزم من فرض وقوعه محال بالذات وههنا يلزم والقياس ايضاً من الشكل الثاني اما الكبرى
فقد مر بيانها واما الصغرى فلما اشار اليه بقوله ففي حال العدم من انه يلزم من فرض وقوعه محال
بالذات فلا يمكن العدم فثبت وجوب الوجود لم يكن المفروض جملة مع انا فرضناه جملة وكونه
الشيء جملة ما يتوقف عليه وجود الشيء وعدم كونه جملة اجتماع النقيضين وهو محال لذاته فلا يمكن
العدم حين وجود تلك الجملة رجحان اي وجود من غير مرجح اي من غير موجد ولا ايجاد
وهو ايضاً محال لذاته فاذا لزم المحال لذاته على كلا التقديرين ثبت الصغرى وهي مع الكبرى ينتج
ان العدم لا يمكن فوجب الوجود وهو المط والحص لطالب ترك فصل هذا المقام والتزم الاطناب
في بيان المرام فلا يقال لو كان لانه لم يمتنع وجوده ح يقع بدون تلك الجملة وان وقع بدونها لم تكن
الجملة لم تكن هي جملة ما يتوقف والمفروض خلافه فانه من قبيل تعيين الطريق مرهود وعند
ارباب التحقيق فان قيل انه محال آه اختيار للشق الثاني اي نختار انه لم يتوقف في حال
العدم على شيء آخر قوله فوجوده مع الجملة آه لانم انه اي الرجحان من غير مرجح محال بل المحال
الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا ايجاد وهذا غير لازم من ذكر بل اللازم وجود المعلول
مع علته الموجدة تارة وعدم وجودها معها اخرى وهذا ليس من قبيل الموجود بلا ايجاد والحاصل
ان اللازم ليس بمحال وما هو محال فليس بلازم فح لا يظهر بطلان امكان عدمه فلا يثبت وجوب
وجود الممكن عند تلك الجملة ولم يلزم هذا المعنى للمقدم المذكور وهو عدم التوقف على شيء
آخر لما عرفت من ان اللازم وجود المعلول مع علته التامة الموجدة تارة وعدمه اخرى

فان قيل لا نم انه محال بل الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ان يوجده شيء آخر محال ولم يلزم هذا المعنى قلت قد لزم هذا المعنى لانه ان امكن
عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه يلزم انه لا نفك انه في زمان عدمه لم يوجده شيء توضيح

تفصيل ان البيان ما يصح بان يسلم انه تتوقف وجوده على ذلك المحل العدم بل نحتاج الى ان لا يكون عدمه منه

قال صاحب المواقف فيه بحث باب نوقشات الوجود لعدم قولهم بدخوله المقدمات لمطالبة فانتقض ويمكن الجواب بانه لا نفي حقيقة الكلام وهي الدليل لتعيين به بل هو من قبيل تعيين الطريق الذي هو الاقصر انتهى وهو العبارة الحسن والبيان وبهذا اندفع ما تشبث به بعض الناظرين منه

ممن اين يلزم وجوده الممكن بلا ايجاد مع تحقق العلة التامة برأسها على ما فرضناه كذلك
غاية الامر التخلف عن العلة التامة وعدم وجوب الوجود معها وفساده اول المسئلة
وحاصل الاعتراض منع اما الملازمة او بطلان اللازم قد لزم هذا المعنى وهو وجود الممكن
بلا ايجاد للمقدم المذكور وجواب باثبات المقدمة الممنوعة باقامة الدليل عليها حيث قال لانه
ان امكن آه ويظهر منه بطلان قوله اللازم وجوده مع علته الموجدة لانه ان امكن مذاق
الكلام ان يقال قد لزم هذا المعنى لان وجود الممكن مع العلة تارة وعدمه اخرى على تقدير عدم توقفه
على شيء آخر حال العدم وجوده من غير ايجاد شيء اياه اذ الايجاد من جملة ما يتوقف
عليه وجوده والمفروض انه حال العدم غير متحقق وكذا في حال الوجود فيلزم ما سلمتم استحالته
وبهذا القدر يتم المرام لكن لما امكن لقائل ان يقول ان ذلك الايجاد في حال العدم غير متحقق
وفي حال الوجود تحقق ذلك الايجاد تعرض ابطال هذا الاحتمال فقال التفصيل وقال ان امكن
عدمه كانه اعاد اول كلامه والا فابطال توقفه على شيء آخر حال العدم قد مر بيانه والكلام هنا
في الشق الثاني وهو عدم التوقف على شيء في حال العدم والسؤال والجواب ناظر اليه ولا ينبغي
ان يقال ان في عبارة المص زيادة لا حاجة اليها لما عرفت من ان في الزيادة نكتة لطيفة وفائدة
بديعة لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شيء لانه لو اوجده شيء لوجد ولم يوجد
لامتناع تخلف الوجود عن الايجاد بداهة وتجويز تخلفه عن الايجاد بالفعل كتجويز تخلف الانكسار
عن الكسر حقيقة ولا اظن ان احدا من العقلاء ذهب اليه وجوزه ففي الزمان اي او اثبت
ذلك بداهة واتفاقا ففي الزمان الذي وجد ذلك الممكن لا يخلو من ان يوجد بايجاد شيء اخر
اولا فان كان الاول يكون الايجاد من تلك الجملة وهذا ضروري بناء على ان الايجاد موجود في الخارج
لكون المراد به الحاصل بالمصدر فيكون توقف الموجودة عليه من قبيل الموجود على الموجود لا على
توقف ح

نظر ضعف ما قيل وفيه نظر لجواز تخلف الوجود عن الايجاد
الافتراقه عنه بزمان

16

نفي الزمان الذي وجد ان وجد بايجاد شيء آخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة والا وجد من غير ايجاد شيء آخر
اياه لزم ما سلمتم استحالته فثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده توضيح

لا على الامر الاعتباري فلا يكون المفروض جملة لان الايجاد نفي كله ليس تلك الجملة مع انه
غير متحقق حال العدم وقد فرضنا ان جملة ما يتوقف عليه متحققة حال العدم فلا يكون المفروض
جملة ما يتوقف عليه وليس الكلام في شيء سوى الايجاد لزم ما سلمتم استحالته للمقدم المذكور
وهو قوله الا لم يتوقف على شيء آخر وهذا هو المقصود من الجواب كما عرفته مفصلا والتعرض
لاستلزامه خلاف المفروض لاتمام الكلام في تحقيق المقام لما ثبت وجوب الوجود بدليل ساطع
لا وجه لاشكال بانه لم لا يجوز في وقوع الممكن اولوية بلا وصل الى حد الوجوب وقد سبق الكلام
فيه فلا تغفل وهذه القضية اي قضية انه لا بد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنده ذكر الممكن متفق
عليها اشارة الى الدليل نقلي بعد بيانها واثباتها ببرهان وهو اتفاق اهل السنة والحكماء نشأ
هذا الاتفاق ما قرره المص من البرهان العقلي ولعل هذا اقره عنه على ان الدليل العقلي اصل لح
على الدليل النقلي كما بين في موضعه وهذا الدليل راجع الى الاجماع من الادلة النقلية بين اهل السنة
المشهور المتداول في مثل هذا التقابل بين المتكلمين والحكماء لكن اعتقاد اهل السنة اكتفى
بهم ولكن اهل السنة وهذا الاستدراك نشأ مما قبله فانه يوهم ان اهل السنة مثل
الحكماء فانهم قالوا الايجاب بالذات فاستدرك واجاب بانهم آه لا يوافقون الحكماء في الايجاب
بالذات وبهذا التاويل تحقق شرط الاستدراك على وجه لا يلزم منه الايجاب لاثباتهم امورا
موجودة ولا معدومة قال في آخر المقدمة الثالثة ولولا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات
ولما لم يثبت الحكماء تلك الامور وقعوا في الورطة العظيمة قوله فان وجود الشيء يجب آه اشارة
الى ما ذكرناه اذ ايجاد الله اياه مع كون ذلك الشيء حادثا لا يكون الا بواسطة تلك الامور كما عرفته
في المقدمة الثالثة وقد ثبت في موضعه ان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له ولا يخفى
ان وجوب وجود الشيء على وجه لا يلزم منه كونه تعالى موجبا بالذات مغاير للوجوب على وجه

وهذه القضية متفق عليها بين اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشيء يجب على تقدير
ايجاد الموقع اياه يمتنع على تقدير ان لا يوجده توضيح

يلزم منه كونه تع موجباً بالذات فكيف الاتفاق الا ان يقال ان المراد الاتفاق بحسب الظاهر لا بحسب
الحقيقة فنفي قوله على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات مسامحة يسيرة والمراد لا يلزم منه كونه
تع موجباً بالذات وايضاً الايجاب الطارئ من الاختيار والارادة لا ينافي الاختيار بل محقق له

واعلم ان ما زعموا اه الغرض منه بيان ما تفرد به الحكماء بالوجوب السابق واثبات بطلانه
بعد بعد بيان ما اتفق عليه اهل السنة والحكماء من الوجوب اللاحق مع بيان حقيقته وانت
خبير بان بيان الوجوب اللاحق لا يستلزم نفي الوجوب السابق اذ ذكر الشيء لا ينافي ما عداه
ولا حصر في الكلام في بيان المرام فلا منافاة بين ما ذكر وبين ما زعموا حتى يقال ان الغرض منه
دفع توهم المنافات بينه وبين ما ذكر لانه يستلزم كون الوجوب واحداً لاحقاً   ان كل موجود
ممكن قديماً كان او حادثاً محفوف اي محاط بالوجوبين سابق اي على الوجود ولاحق اي
وجوب وجود ما دام موجوداً مع بقاء علته وهذا هو المراد فيما مر حيث قال يجب وجود الممكن
عند تحقق العلة التامة والتعبير عنه باللاحق لبقائه ما دام موجوداً مع بقاء علته التامة ولما عبر
بالسابق والاحق العبارة وبعينه بدل لاحق فان ظاهره ان الوجوب لم يتحقق حين وجود
الممكن ثم تحقق بعد وجوده فلحق به ولم يقل به احد ولو قيل ذلك لاثبت بطلانه بخلاصة الدليل
القائم على بطلان الوجوب السابق   باطل بالنسبة الى الوجوب السابق ولو قال الا ما
زعموا من ان الممكن له وجوب سابق كما ان له وجوباً لاحقاً باطل لكان ابعد عن الاشتباه
لانه ان اريد السبق الزماني اه هذا الترديد قبيح لان كلامهم عام للممكن القديم كالعقول العشرة
ونحوها فمراده هو السبق الذاتي لكن الترديد القبيح قد يلتزم توسيعاً للدائرة توضيح الدليل
ان ما زعموا باطل لانه اما ان يراد السبق الزماني او يراد السبق الذاتي والاول محال لانه يستلزم
وجوب وجود الشيء حال عدمه وهو محال لاستلزامه تخلف المعلول عن علته التامة واتفاقاً

ما اعلم ان ما زعموا ان كل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق باطل لانه ان اريد السبق الزماني لانه يلزم وجوب
وجود الشيء حال عدمه   توضيح

وان اريد السبق المحتاج اليه فكذا لان مع العلة الناقصة ومع التامة لا يكون الوجوب منها ضرورة الوجوب بطلوانها بالوجوب
ليس الا معاً زمانياً بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التام
توضيح

وايضاً يستلزم تحقق الصفة بدون موصوفها ولا يقال انه يلزم منه اجتماع الوجود والعدم
في زمان واحد لانه ذهول عن فرض سبق الوجوب بالزمان على الوجود ولذا قال لانه يلزم
وجوب وجود الشيء حال عدمه فكيف يقال انه يلزم اجتماع الوجود والعدم في زمان واحد ولو كان
كذلك لزم وجوب وجود الشيء حال وجوده وعدمه وهذا يخالف ما قاله المص من انه يلزم
وجوب وجود الشيء حال عدمه   وان اريد المحتاج اليه على المحتاج وهو السبق الذاتي فكذا
اي محال ايضاً لانه اما حاصل من العلة الناقصة وهو بط لما ذكر والتعرض للعلة الناقصة
لتوسيع الدائرة والا فالنزاع في انه هل يجب وجود الممكن مع العلة التامة سابقاً سبقاً ذاتياً
ام لا ومع التامة لا يكون الوجوب جزءاً من العلة التامة وهو بط للزوم الدور اذ الوجوب
معلول العلة التامة ومتأخر عنها فلو كان جزءاً من التامة يكون موقوفاً عليه مع انه موقوف
فيلزم الدور ويرد عليه ان العلة التامة للوجوب علة ناقصة بالنسبة الى الوجود فالوجوب
جزء من العلة التامة للوجود ومعلول العلة التامة لنفسه فلا محذور فيه ويؤيده قولهم ان الشيء امكن
فوجب فوجد ترتب الوجود على الوجوب بالفاء التعقيبية يشعر العلية والتقدم الذاتي ومع
شهرة ذلك ووضوحه لا مجال لانكاره والاشتباه نشأ من عدم التفرقة بين العلة التامة للوجوب
وبين العلة التامة للوجود فالوجوب معلول العلة التامة لا جزء منها وجزء من العلة التامة
للوجود لا معلول لها فلا دور اصلاً وبهذا ظهر ما قال النحرير فان من العلل الناقصة ما اذا تحقق
تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب لانها بالنسبة الى
الوجوب علة تامة وان كانت ناقصة بالنسبة الى الوجود فلا وجوب مع العلة الناقصة
للوجوب اصلاً فتدبر حتى يظهر لك الطف   بحيث لا يحتاج الوجود اليه قد عرفت ضعفه

ثم العقل قد يعتبر احد المتضائفين مؤخرا من حيث انه يحتاج الى الاخر في التعقل ومقدما من حيث ان الاخر يحتاج اليه وايضا معا رنا مع انه في الحقيقة واحد تو ضيح

وان الوجوب يحتاج الوجود ولا اقبل الشيء امكن فوجب فوجد انتهاء داخلة على المحتاج فتذكر قوله وكل منهما اثر المؤثر التام ان اراد المؤثر التام الواحد فممنوع والا فلا يضرنا ثم العقل الظاهر انه عطف على قوله ان ما زعموا باطل اي ثم اعلم ان العقل قد يعتبر احد المتضائفين والمراد بهما اعم من ان يكونا متضائفين في انفسهما كالابوة والبنوة والتقدم والتاخر او متضائفين بملاحظة امر اخر وكون الوجوب والوجود متضائفين من هذا القبيل اذ هما ما لم يلاحظ معهما في تعقلهما التقارن بينهما لكونهما معلولي علة واحدة على ما ذهب اليه المص لا يتوقف تصور احدهما على تصور الاخر ولا يكونان متضايفين واذا كانا متضايفين بهذا الاعتبار فللعقل ان يعتبر احدهما وهو الوجوب مؤخرا من حيث انه يحتاج الى الاخر وهو الوجود او بالعكس ومقدما من حيث انه محتاج اليه وهو الوجوب ايضا من حيث ان الاخر يحتاج اليه وهو الوجود او بالعكس ولا ريب في جواز اجتماع المتقابلين في شيء واحد بالاعتبارين ولا خير في اطلاق التقدم والتاخر على الوجوب وعلى الوجود بالجهتين وايضا العقل يعتبر المتضايفين مقارنا احدهما الاخر نظرا الى كونهما معلولي علة واحدة مع انه في الحقيقة اي مع ان كلا من الوجوب والوجود في الحقيقة وفي نفس الامر واحد لا يسوغ فيهما اعتبار التقدم والتاخر معا كما في سائر الاشياء فاعتبار التقدم مرة والتاخر اخرى في كل منهما انما هو عمل العقل واعتباره ومن هذا انشاء قول الحكماء ان الوجوب سابق على الوجود فغرض المص من قوله ثم العقل اه بيان منشأ غلط الحكماء ولا يخفى عليك انه لو كان الامر كما ذكره المص لزم ان يحكموا بسبق الوجود على الوجوب كعكسه فلا يكون هذا منشأ قولهم والا لزم التحكم وقد مر مرارا انهما ليسا معلولي علة واحدة بل الوجوب داخل في علة الوجود فما ذكره المص بقوله ثم العقل اه لا ينفع فيما اراده فالاولى تركه المقدمة الثالثة في بيان الحال واثباته

وما قيل من انه ليس في كلام المص ما يقتضي كونهما متضائفين بل ذكر المتضائفين على سبيل التمثيل فضعيف لان غرضه بيان منشأ غلط الحكماء فلا جرم انه اختار كونهما متضائفين يحتاج في ذكره الى ما ذكرناه منه

جواب سؤال مقدر بانه يلزم اجتماع المتقابلين وهو التقدم والتاخر في شيء واحد فاجاب بجوازه

المقدمة الثالثة ان ما ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنده وجوده وكون الممكن يلزم انه لا بد ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية وهو القول بالحال وذلك لان جملة ما يجب عنده وجود الحادث تو ضيح

واثباته بما لا مزيد عليه وهو الواسطة بين الموجود الخارجي والمعدوم وقد اثبته امام الحرمين من الاشاعرة اولا ثم رجع عن ذلك اخرا والقاضي ابو بكر منا وقال به بعض المعتزلة ونفاه الاخرون والحق انه نزاع لفظي كما ستعرفه باليقين واختاره المص وبينه بالبيان المتين لما ثبت انه لا بد لوجود اه اشار بذلك الى وجه كون المقدمة الثانية مقدمة على الثالثة يلزم انه لا بد ان يدخل اه لما كان الممكن شاملا للقديم كصفات الواجب وللحادث وهذا القدر مشترك بين الحادث والقديم اشار الى امتياز كل من القديم والحادث عن الاخر بوجه مختص به فقال لا بد ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحوادث الحادث امور مسماة بالحال حيث قيد الممكن بالحادث احترازا عن الممكن القديم فانه لا يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الممكن القديم امور لا موجودة اه ولما كان اثبات الحق يتوقف على اعتبار الحادث خص الكلام بالحادث او لما كان المطلوب بيان احوال الحادث اكتفى به فعلم ان ما ثبت في المقدمة الثانية من انه لا بد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنده وجود الممكن يتنوع بالاضافة فبالاضافة الى الحادث يكون عبارة عن الجملة الداخلة فيها امور لا موجودة ولا معدومة وبالاضافة الى الممكن القديم تكون عبارة عن الجملة الغير الداخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة قوله ان يدخل في جملة ما يجب عنده اه يرد عليه انه لا يتناول الممكن البسيط كالجوهر الفرد في الخارج يريد به دفع توهم لزوم ارتفاع النقيضين والظاهر انه لا معدومة غير مقيد بالخارج ولذا تركه لايهام ارتفاع النقيضين كالامور الاضافية اي النسبيات كالايجاد ويسمى مراده انه من مقولة الاضافة لانها من الاعراض الموجودة في الخارج لا يكون تمامها قديما رفع للايجاب الكلي ولذا قال فيكون بعضها حادثة وفيه اشارة الى انه لا بد ان يكون بعضها قديما لوجوب الاستناد الى الواجب ولو بالواسطة ولئلا يلزم التسلسل لان القديم ان اوجبه في وقت اه اي لو كان تمامها قديما لاوجبه لتحقق جملة قديمة بجميع اجزائها يجب وجود الممكن الحادث عندها وهذا الايجاب لا يغير الاختيار ولو اوجبه فلا يخلو اما ان يوجبه في وقت معين او ان يوجبه

لا يكون تمامها قديما لان القديم ان اوجبه في وقت معين لحدوثه في وقت معين يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما اوجبه عنده قديما تو ضيح

اشارة الى جواب سؤال مقدر بانه الايجاب ينافي مذهب المتكلمين مرم

قدمت بانها ممكنة قديمة صادرة عنه تعالى بالايجاب عند جمهور المتكلمين

دفع لما به ما مر من ان المراد بالجملة انها لا يبقى بعدها امر اخر يحتاج اليه لا يمنع ان تكون مركبة في عدة امور البتة

اطلاق النقيضين على الموجودة ولا المعدومة مبني على المسامحة

وان اوجبه لا في وقت معين فحدوثه في وقت معين رجحان من غير مرجح فيكون بعضها حادثة فح ان لم يدخل
في تلك الامور لا موجودة ولا معدومة فهي اما موجودات محضة وهي مستندة الى الواجب فيلزم اما قدم الحادث
او انتفاء الواجب او معدومات محضة وهي لا تصلح علة للوجود توضيح

لا في وقت معين والاول محال لاستلزامه خلاف المفروض وكذا الثاني محال ايضا لاستلزامه
رجحانا بلا مرجح كما فصله فثبت ان تلك الجملة لا يكون تمامها قديما فح لا يدخل في تلك الجملة
امور لا موجودة ولا معدومة فهو اما موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة منهما والاقسام
باسرها باطلة فثبت الحاصل بالمقدر بعون الله الملك المتعال ان اوجبه في وقت معين بان يكون
الوقت المعين بعضا من جملة ما يجب عنده يتوقف وجود زيد الحادث على حصول ذلك الوقت
وهو حادث بداهة فلا يكون تمامها قديما وهذا خلف فنقول يتعقد فاه جزاء الشرط بملاحظة لو
كون الوقت بعضا من جملة ما يجب عنده في جانب الشرط كما اشرنا اليه والقرينة عليه قوله فلا يكون
تمام ما يجب عنده قديما فانه كالصريح في ان الوقت المعين فرض من جملة الموقوف فلا يرد المنع
على الملازمة والقول بان قوله يتوقف صفة وقت والجزاء قوله فلا يكون تمام ما وجب عنده عادل
عن النهج القويم والصراط المستقيم لانه يشعر بان له شقا آخر وهو ايجابه في وقت آخر معين
لا يتوقف عليه والخصم لم يتعرض له فيرد عليه المنع بهذا الشق على ان ايجابه في وقت معين لا يتوقف
وجوده ذكر الحادث لا وجه له فلا جرم ان الايجاب في وقت معين لا يكون الا يكون ذلك الوقت
المعين بعضا من تلك الجملة وان اوجبه لا في وقت معين بان لا يكون وقت معين من الامور
بعضا من تلك الجملة فح لا يرد الاشكال المذكور بانه لا يكون تمام ما وجب عنده قديما فحدوثه
في وقت معين رجحان اي وجوده من غير موجد لما ذكره في المقدمة الثانية وهذا قرينة ايضا على
ما ذكرنا من ان الوقت المعين من جملة الموقوف عليه ولذا لم يقل ههنا فحدوثه فيه رجحان من غير مرجح
فوجه كونه رجحانا اي وجودا من غير موجد انه لم يكن قبل الوقت ايجاد مع حصول تلك الجملة
وفي الوقت الذي اوجبه فيه لم يوجد شيء لم يحصل قبله فان اوجبه فيه لزم الوجود بلا موجد كما حققه
في المقدمة الثانية ولا يقال انه ليس بمفيد ههنا لانه لا ينفك عن ذلك لكن يرد عليه ان ما وقع
في الزمان كيف لا يحتاج اليه غايته انه يمكن عدم احتياجه الى الوقت المعين واما الى وقت غير معين فلا

حيث قال قد لزم بهذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع
هذه الجملة يحتاج الى لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه يلزم اه
ماذا لزم ذلك فلا وجه للقول بان ما ذكره المحشي
في المقدمة الثانية ليس بمفيد ههنا منه

اي بما ذكره في المقدمة الثانية منه

وايضا وجود زيد متوقف على وجود اجزائه الموجودة وآحاده موجودات مع معدومات وهذا بط ايضا ان هذه القضية ثابتة
وهو انه كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء اذ لو توقف على عدم عمرو مثلا
يتوقف على عدمه الذي بعد الوجود توضيح

19

فلا فح اي فحين كونها بعضها حادثة فلا بد ان يدخل في تلك الجملة التي يجب عندها وجود الحادث
امور لا موجودة ولا معدومة اذ لو لم يدخل فيها تلك الامور فهي اي تلك الجملة اما موجودات محضة
اي غير مشوبة بالعدم والحال انها مستندة الى الواجب لبطلان التسلسل فيلزم اما قدم الحادث ان فرض
انها قديمة باسرها او انتفاء الواجب ان فرض ان شيئا منها معدومة في شيء من الازمنة اي ان
لم يكن باسرها قديمة بل بعضها معدومة فعدمه يكون لعدم شيء من علة التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم
انتفاء الواجب في شيء من الازمنة وكلاهما باطل وكذا كونها موجودات محضة باطل لكن قد وكلما
وجد جميع الموجودات الخ التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء يقتضي
جواز كون الجملة المذكورة موجودات محضة باسرها فليتأمل وايضا اه دليل آخر للبطلان لكنه
مختص بالحادث المركب لوروده بعد ايراده دليل عام للمركب والبسيط كالجوهر الفرد فلا يغره كون
المدعى عاما والدليل خاصا غير جار في الحادث البسيط واما موجودات مع معدومات والمركب
من الموجود والمعدوم معدوم والتقابل باعتبار قيد محضة وهذا بط ايضا اي كالشقين
الاولين والبطلان وان لم يصرح فيهما لكنه فهم من تقريره لان هذه القضية ثابتة اي بالدليل
الذي ساقه ويشهد الكافة وليس المراد انها ثابتة عندهم ومشتهرة فيما بينهم كيف لا وعندهم
ارتفاع المانع معدوم من تلك الجملة ويرد عليه ان انتفاء المانع والحال والايجاد كل منها داخل
في تلك الجملة فان جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود الحادث كزيد مثلا اذا وجد لم يوجد الحادث
بدون هذه المذكورات الآن يقال انه نفى التوقف على عدم شيء لا التوقف على شيء اصلا لكنه خلاف
مذاق الكلام مع ان بقاء الاشكال بعدم المانع كاف في هدم المرام والجواب ان جعل عدم المانع جزء
من العلة التامة بحسب الظاهر الا انه كاشف عن شرط وجودي كعدم الباب المانع للدخول فانه اي عدم
الباب كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وقس عليه غيره فظهر ان الامور الداخلة

الا ان يقال ان المراد انه يدخل فيها عدم النقيض فتلك [illegible]
لا عدمية مطلقة او ان المراد بالموجودات ما ليست بعدمية
فيدخل فيها ما ليس [illegible] وفيه [illegible] الاضافيات الى [illegible]
الموجود [illegible]
جد كلام على البعض منه

لان العدم الذى قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذى بعد الوجود لا يمكن
الابزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو او لبقائه منه صح

بان المراد بالموجود ما ليست
بمعدوم فلا يدخل فيها الحال منه

في العلة التامة كلها وجودية فتكون ايضاً هي موجودة لوجود اجزائها باسرها كذا في المواقف
وشرحه وكلام المحشى بناء على التحقيق وهو بالقبول حقيق ما ندفع اشكال الشارح المحقق اذ
لو توقف على عدم عمرو مثلاً وانت خبير بان عمرو ان كان مانعاً عن وجود زيد فالتوقف على
عدم عمرو واضح ودخوله في تلك الجملة ظاهر وقد سبق الاعتذار عنه وان لم يكن عمرو مانعاً عن
وجود زيد فلا معنى للتوقف عليه ولا يخطر بالبال فلا يظهر وجه الاشتغال بعرضه ودفعه بكثرة المقال
ولا اظن ان احداً من العقلاء فضلاً عن الفضلاء ذهب اليه واتخذه مسلكاً وجعله مذهباً فما وجه
هذا الاطناب الذى يضطرب عنه ذوو الالباب فالاولى الاكتفاء بما ذكرناه لان العدم الذى قبل
الوجود قديم هذا بناء على ترادف القديم والازلي لكن المشهور ان القديم هو الموجود الذى لا يكون
وجوده مسبوقاً بالعدم فلا يتناول الاعدام الازلية بل تعلقات الصفات ايضاً فاطلاقه عليها
مجاز او الازلي ما لا بداية له سواء كان موجوداً في الخارج او متحققاً فيه بلا وجود فيكون اعم من القديم
والجامع بينهما عدم البداية فقول الشارح النحرير في تعبير قديم ازلي اشارة الى ما ذكرناه منه
فيلزم قدم زيد الحادث لان وجود الحادث على هذا التقدير يستند الى الواجب والى عدم ازلي فيكون
ذلك الحادث قديماً لكون علته التامة بجميع اجزائها قديمة فان كون بعض من تلك العلة التامة
حادثاً يستلزم على هذا التقدير التسلسل في الحوادث الا ان يستند الى الواجب وان استند يلزم
القدم ثم ان فرض عدم ذلك الحادث في شيء من الازمنة يستلزم انتفاء الواجب او تخلف المعلول
عن علته التامة ولا شك في فسادهما وانما اكتفى ههنا بلزوم قدم الحادث لما عرفت من انه
يكون علته التامة بجميع اجزائها قديمة لا يمكن الا بزوال جزء من العلة آه اذ العلة التامة
ما دامت باقية بجميع اجزائها يكون العدم ممتنعاً بالغير لكون الوجود واجباً بالغير ولذا
نفي الامكان فقال لا يمكن زواله آه مع انه ممكن الزوال بالنظر الى ذاته فلا جرم ان الكلام

وما قد تقدم في ديباجة شرح المواقف من ان
الازلي اعم من القديم لان اعدام الحوادث ازلية
وليست بقديمة صريح فيما ذكرناه والا فلا ولا
المستفاد من القديم في العدم لكونه مجازاً احسن
من القول بالترادف منه

ودلك الجزء اما ان يكون موجوداً محضاً فيصير معدوماً وذا لا يمكن لانه يصير معدوماً الا بعدم جزء من علة وجوده
او بقائه وهلم جرا الى الواجب فلا يمكن وجوده عدم عمرو لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلامنا
في زيد الموجود واما لزوم ان العدم مدخل في زوال ذلك الجزء منه صح

20

الكلام بالنسبة الى العلة قوله او بقائه هذا بناء على ان علة الوجود مغايرة لعلة البقاء
على ما قال النحرير في شرح المقاصد من ان ما يفيد وجود الشيء قد يفيد بقائه من غير افتقار
الى امر آخر كالشمس يفيد ضوء المقابل وبقائه وقد يفتقر البقاء الى امر آخر وهذا ما يقال ان علة
الحدوث غير علة البقاء كمماسة النار يفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال الى استدامة
المماسة واستمرارها بتعاقب الاسباب كذا قيل وما قاله الشيخ البيضاوي في تفسير الطالبين
وفيه دليل على ان الممكنات كما هي مفتقرة الى المحدث حال حدوثها فهي مفتقرة الى المبقي حال
بقائها انتهى يعاين ما ذكرها فقوله او بقائه اشارة الى التنويع كما نقلنا عن البعض او كلمة
او للترديد للاشارة الى المسلكين الاول علة البقاء علة الوجود بعينها اذ الحق على ما قاله النحرير
في شرح المقاصد العقايد ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقة الوجود من حيث
النسبة الى الزمان الثاني فلا يكون البقاء زائداً على الوجود فعلتهما واحدة والثاني ان البقاء
معنى زائد على وجوده فلا جرم ان علته غير علة الوجود ولو في بعض المواضع ودلك الجزء اما ان
يكون موجوداً محضاً ثم يصير معدوماً فبفساده ما ذكر قوله وهلم جرا الى الواجب فيلزم عدم الواجب
ولم يذكره لانفهامه من بيان عدم معلوله او يلزم تخلف المعلول عن علته التامة ويحتمل ان يكون
عدم ذكره للتعميم الى الوجهين واما ان يكون لزوال العدم ودلك الجزء اما ان يكون موجوداً
محضاً فقد مر ظهور بطلانه او يكون معدوماً محضاً او مركباً من الموجود والمعدوم ومع زوال الجزء لا يكون
الا بزوال المعدوم سواء وجد زوال الموجود او لا فلذا قال واما ان يكون لزوال العدم مدخل
في زوال الجزء فلم ينقل واما ان يكون زوال ذلك الجزء بزوال العدم لعدم شموله زوال الموجود
والمعدوم معاً حين تحققهما وانما اختاره ههنا ولم يذكر الشقين صريحاً كما ذكره سابقاً للتنبيه
على ما ذكرناه وذوقاً للاختصار ولم يراع الاختصار بل ذكر الشقوق الثلثة تفصيلاً فيما لم يعدم

[مما يتم ... ان الاولى ... البقاء ... بعد
ان لا يكون البقاء ... الوجود ... منه]

وزوال العدم هو الوجود ونوضحه ان وجود بكر بعدم عمرو موقوف على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفاً على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد هذا خلف واذا ثبت القضية المذكورة توضيح

نعم الكلية التي ذكرت ههنا فيما سبق لكن يرد عليها المداخلة توجب عدم الاستقلالية فلا تيها ولا اظهر اضمودة كون زوال العدم مستقلاً في زوال الجزء وزوال العدم هو الوجود اي باعتبار ما صدقا والا كانا متغايرين مفهوماً وهذا مراد من قال ان هذا من قبيل المسامحة نظيره كالمكشوف والمنكسر الا ما صدقا عليه واحد على زوال عدم بكر هو لا يكون الا بوجود بكر ثم يتوقف وجود زيد على وجود بكر بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه وجوده وهو خلاف المفروض لان ما فرضناه مجموع الموجودات التي يفتقر يتوقف عليها وجود زيد لا يكون المجموع على فرض بقاء بكر الموجود فيكون توقف على عدم عمرو وحين فرضنا وجود جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد فاسداً فثبت القضية المذكورة فعلم مما ذكرناه ان في كلام المحشي ترتيب انيق وتحرير رشيق وليس فيه لغو فما تقول بان فيه لغواً لهوا على ان الاطناب في محل يقتضي بسط الكلام من شعب البلاغة وموافق لمقتضى المقام ثم لم يعد وجود بكر من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لان وجود بكر كونه موقوفاً عليه بواسطة كون عدم عمرو موقوفاً عليه والمراد بجملة ما يتوقف عليه وجود زيد جملة الموجودات التي لا يتوقف على عدم شيء بل اذا تحققت تلك الجملة الموجودات يوجد زيد والى آخر اشار المحشي فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها هذا خلف ومنشأ هذا فرض توقف وجود زيد على تقدير وجود تلك الموجودات على عدم عمرو وهو محال لاستلزامه المحال فثبت القضية المذكورة يلزم كلما عدم زيد آه هذا لازم مساو لعكس نقيض القدماء للقضية الثابتة المذكورة اذ عكسها قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر وجود زيد اليها ويساويه ما ذكره المحشي من قوله كلما عدم زيد آه اختاره دون ما لا اختصار وتنبيهاً على ان العكس مع جهة طرفاها سالبة وكلية العكس بناء على ان المحققين اثبتوا انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض كنفسها وانما تعرض لهذا العكس لان كان المطلوب حاصلاً بثبوت القضية بالوجه المذكور استظهاراً لثبوت هذا المطلوب فان هذا العكس يظهر بملاحظة فساد

يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات ثم هكذا ثم هكذا الى الواجب فيثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن الى شيء يجب ذلك الممكن عنده دخول ما ليس بموجود ولا معدوم في جملة يجب عنده وجود الحادث توضيح

وكون زوال العدم هو الوجود ما كان باعتبار ما صدقا عليه ينبغي ان لا يعد من المسامحة منه

كما ذهب بعض الناظرين منه

وهو كلما وجد جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد يوجد زيد في تقدير توقفه على عدم شيء

21

في توقف الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود الحادث على عدم شيء وهو استلزامه المحال الذي هو انتفاء الواجب كما قرره وفي هذا المحشي فساد عدم ثبوت هذه القضية وهو استلزام خلاف المفروض وبعد ملاحظة ثبوتها يثبت المطلوب وهو ان علة الحادث لا يجوز ان تكون موجودات مع معدومات وايضاً يثبت ذلك المطلوب بملاحظة عكس نقيض القضية كما عرفته فان عكس القضية لازم لها سواء كان ملحوظاً او لا فاذا كان لازماً غير منفك عنها والحال انه دال على عدم تركب الحادث من الموجودات مع المعدومات تعرض له غاية الامر ان المطلوب يثبت بلا ملاحظة عكسها فهذا لا يقتضي عدم ملاحظته بل الاولى الملاحظة لمزيد كشف هذا المراد لانه من مداحض الاقدام فاذا اثبت عدم تركب الحادث من الموجود والمعدوم بثبوت هذه القضية وعكسها ثبت افتقار كل حادث الى دخول ما ليس بموجود ولا معدوم في جملة ما يجب عنده وجود الحادث وهو المقصود وبهذا البيان يضمحل الاشكال الشارح التحرير حيث قال ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات آه مما لا دخل له في اثبات المطلوب ولا حاجة الى قوله ويمكن تقريره الى آخر مع احتياجه يرد عليه انه لم يذكر تلك القضية لم يصح ذكر العكس لانها بعد ثبوتها يستلزم العكس عدم عبثاً لا دخل له في اثبات المطلوب على زعمه فان قيل لا يثبت هذا الامر آه المراد بالامر دخول ما ليس بموجود ولا معدوم في العلة التامة منه والسؤال تغيير الموجود والمعدوم بحيث يتناول احدهما الامر الذي يسمى بها اهل حالاً والسؤال اما معارضة بالقلب او نقض اجمالي بجريان دليل بطلان الشقوق الثلثة في امتناع الا يدخل فيها الامور الموجودة ولا معدومة وعبارة السؤال وهو فالامر الذي يسمونه حالاً داخل احد النقيضين يتأدى على ذلك وما كونه مناقضة فيأبى عنه كون الجواب مناقضة وحاصله

فان قيل لا يثبت هذا الامر على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي يسمونه حالاً داخل في احد النقيضين ضرورة توضيح

قلنا هذا التاء وبل صحيح الا في قوله وذكر الجزء اما ان يكون موجوداً محضاً آه فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع
فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لعمرو امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات فان فسر الموجود بما يندرج فيه
الاضافيات تو صح

ان ذلك الامر اما من افراد الموجود او من افراد المعدوم لانهما نقيضان بملاحظة نسبتهما
الى شيء لا يتصور الواسطة بينهما فاذا كان ذلك الامر داخلاً في احد النقيضين فهو داخل
في احد الشقوق الثلثة فيجري الدليل القائم على ابطال تلك الشقوق في ذلك الامر فيبطل
ببطلانها ان قرر السؤال بالمعارضة او فيجري الدليل فيه متخلفاً عنه حكم مدعاه على زعمكم فيبطل
الدليل المذكور ان قرر السؤال بالنقض الاجمالي بالتخلف ويمكن تقرير السؤال النقض الاجمالي
بالاستلزام خصوص من الفساد وهو كونه مستلزماً لامتناع دخول ذلك الامر في العلة التامة
وهو خلاف مدعاه الذي هو دخوله في تلك العلة لا يثبت هذا الامر آه يلايم التقدير الاخير
والمراد بقوله على ذلك التقدير تقدير افتقار وجود كل ممكن الى شيء يجب آه قلنا هذا التاء وبل
صحيح آه اي القول بان الموجود والمعدوم نقيضان لا واسطة بينهما صحيح وانما عبر بالتاء وبل
وهو صرف الكلام على بعض محتملاته بدليل دعاية بالدراية لانه من قبيل صرف الكلام على بعض محتملاته
الا في قوله مستثنى من عموم الاقوال اي هذا التاء وبل صحيح في كل الاقوال الا في قوله وذكر
الجزء اما ان يكون موجوداً محضاً آه فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع والمراد
بالامرين ما ذكره سابقاً بقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجوداً محضاً واما ان يكون له دخل
العدم مدخل في زوال ذلك الجزء وهذا الامر الثاني منحل الى الامرين كما عرفته وانت خبير بان
السائل لما ادعى دخول ما ليس بموجود ولا معدوم في الموجود والمعدوم فالانحصار
فيما ذكر من الامرين واضح فما معنى منع ذلك الانحصار فيما ذكر وما وجه قوله فانه يمكن ان يدخل
في العلة الموجبة امور آه او الدخول في العلة الموجبة مقطوع به على ما قرره المعترض قوله
فان فسر الموجود بما يندرج آه شاهد على ما قلناه حيث سلم الانحصار في الامرين ومنع قوله
كل موجود يجب آه تارة ومنع قوله ان زوال كل معدوم لا يكون الا لوجود شيء تارة اخرى

قيل الا هذا الكلام عائد لانه لا يصح ايضاً في قوله وهذا السند
الى الواجب لانه ان اراد الاستناد وجوباً فالمحال ليس كذلك
وان اراد اعم فلا يلزم شيء من قدم الحادث او انتفاء الواجب
لجواز التخلف في المحال وكذا في قوله ثم عدم عمرو الذي
بعد الوجود لا يمكن الا بزوال جزء من العلة الموجبة
لوجود عمرو لجواز التخلف فيه ايضاً انتهى وما ذكره
مندرج في كلام المصنف الا ان الثاني فمنع علم من كلامه
لا نم ان زوال كل معدوم واما الاول فمن قوله لا نم
ان كل موجود يجب فتدبر منه

لا نم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح قوله وهلم جرا الى الواجب تو صح

22

اخرى وهذا التقرير الذي هو حيث يندرج فيه الاضافيات صريح في كلام السائل اللهم الا ان
يقال ان هذا في سياق الترديد القبيح كانه قال ان فسر الموجود والمعدوم بما يندرج فيه كمال
فيرد المنع على الانحصار في الامرين فانه يمكن في العلة الموجبة لعمرو آه وان فسر الموجود بما يندرج
فيه الاضافيات فيرد المنع على قوله كل موجود آه وان فسر المعدوم بما يندرج فيه الاضافيات
فيرد المنع على قوله ان زوال كل معدوم آه فدليلنا لا يجري فيما ذكرتم لانه اعتبر فيه قيد وهو فرض
عدم دخول ما ليس بموجود ولا معدوم في علة الحادث وانه ليس بداخل في احد النقيضين ولا يوجد
ذلك القيد فيما ذكرتم فلا يجري الدليل فيه هذا مراد التحرير بقوله ان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود
المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء آه لان المقصود في جواب النقض منع الجريان بمثل ما
ذكرنا او منع التخلف والاول متعين هنا ومنع المقدمة المعينة راجع الى منع الجريان ويعلم منه
تطبيق الجواب على تقدير السؤال معارضة بالقلب والكل ان قوله ان فسر الموجود آه مبني
على المسامحة اذ المراد ان تلك الامور اما ثابتة فهي من افراد الموجود او غير ثابتة فهي من
افراد المعدوم ويحتمل ان يكون المعنى وان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات بان يقال
ان الموجود ما له تحقق لا نم آه وان فسر المعدوم بما يندرج فيه الاضافيات بان يقال ان المعدوم
ما لم يكن له تحقق اصالة او ان فسر الموجود بما لا يندرج به الاضافيات في الموجود بل في المعدوم
كان يقال ان الموجود ما له تحقق اصالة والمعدوم ما ليس له تحقق اصالة لا نسلم ان زوال
كل معدوم آه فلا مسامحة ح لا نم ان كل موجود آه هذه المقدمة التي منعها مستفادة
من قوله وهلم جرا الى الواجب فانه فهم منه ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى
الواجب فلو عدم ذلك الجزء الموجود المحض لعدم جزء من علته ولو عدم جزء من علة وجوده
او بقائه لعدم جزء جزء من علته وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب فمنع ذلك

لان فيما ذكرتم اعتبر خلاف هذا القيد وهو دخول الحال
في العلة التامة ودخولها في احد النقيضين منه

فيه اشارة الى ان الاولى وان فسر المعدوم بما يندرج فيه
الاضافيات كما يجي وجهه في اصل الحاشية منه منه

لكن النظر الى تلك الامور يحمل هي ثابتة او غير ثابتة لا نم
ولا يكفي فيه بعلومية الاندراج تحت الموجود والمعدوم بالمعنى
كلام لا يخلو عن كدر تامل منه

وان فسر بما لا يندرج فيه الاضافيات في الموجود بل في المعدوم لانم ح ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء
فان الاضافيات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها لا يكون الا بوجود شيء توضيح

المقدمة المرموز اليها مستنداً بان بعض الموجود والحال ليس بواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام
انعدامه علة منتهياً الى الواجب فانه لما لم يجب كما سيجيء بيانه في قوله ولا يمكن استناد
تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب اوقعها الفاعل ترجيحاً لاحد المتساويين فلا يلزم من انعدامه
انعدام علة منتهياً الى الواجب لعدم علة الموجبة كالاختيار ولو منع قوله لانه لا يصير معدوماً الا
بعدم جزء من علته ويلزم جرّاً الى الواجب لكفى واستغنى عن الاعتذار المذكور بان المقدمة المحذوفة
مشار اليها وليست بمصرح بها وبنحو ما ذكرناه قوله فلا يصح قوله ويلزم جرّاً الى الواجب وان
فسر اى الموجود بما لا يندرج فيه الاضافيات في الموجود كان يقال ان الموجود ماله تحقق اصالة
ولكليم يستلزم عدم اندراجها في الموجود اندراجها في المعدوم لجواز ان يكون واسطة بينهما
قال بل في المعدوم لكن اندراجها في المعدوم يتوقف على تفسير المعدوم فاقتصر ان يقال وان فسر
المعدوم بما يندرج فيه الاضافيات مثل تفسيره بما ليس له تحقق اصالة لانم ان زوال كل معدوم آه هذا
على تقدير عدم الواسطة بينهما ولو فسر على تقدير تحقق الواسطة بينهما كما اختاره المحشي قبيل
الموجود ماله تحقق اصالة والمعدوم ما لا تحقق له اصلاً فالاضافيات ح لا يكون موجودة
لعدم تحققها اصالة ولا معدومة لان لها تحقق في الجملة فالنزاع لفظي راجع الى تفسيرهما
هذا ما وعدناه في صدر البحث ومن اراد التفصيل فليراجع الى المواقف وشرحه وعلم من مجموع
البحث انه لا نزاع لاحد في تحقق ما سماه المحشي حالاً وانما النزاع في كونها واسطة بين
الموجود والمعدوم وبعضهم اثبته والباقون انكروه وينفع المحشي فمآب المنتزاع في اثبات
غرضه كونها داخلة في الموجود او المعدوم ولا يتوقف على كونها حالاً او واسطة بينهما فان المقصود
كون الاضافيات من جملة علة الحادث التامة سواء كانت داخلة في احدهما او واسطة
بينهما اذ بها يحصل التفصي عن كون الحادث قديماً او كون الواجب منتفياً ولا يتوقف هذا

وكيف ينكر ماله تحقق في الجملة في نفس الامر ولم يكن له تحقق في الخارج مع ان النسب بين الاشياء كنسبة القيام الى زيد والقعود الى عمرو وغيره وكثير مما لا يعد ولا يحصى متحققة في نفس الامر غير موجودة في الخارج ومثل هذا اراده المحشي بالحال ولا بد من دخولها في العلة التامة للحوادث تخلصاً عن احد المحذورين اما قدم الحادث او انتفاء الواجب منه

فثبت توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب توضيح

23

هذا المرام على كونها واسطة بين النقيضين فلم يظهر لنا وجه اختيار كونها واسطة بينهما فان حصول
المقصود يتوقف على تحققها في نفسها كما عرفته حتى ان بعض المعاصرين طعن واعترض
بان الحال مما ينكره كثير من العقلاء فكيف يبني صاحب التوضيح تحقيق مرامه على امر يشكل اثباته ولم يتفطن
ان مقصوده ادعى كون الاضافيات من جملة العلة التامة للحادث كما فصلناه آنفاً غاية
الامر انه اختيار كونها واسطة ولا ضير فيه فثبت توقف الموجودات آه لما اجاب عن الاعتراض
الوارد على توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة وجعلها داخلة في علة الحادثة
مال الى بيان عدم امكان استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب اذ به يحصل المرام وينكشف
المقام اذ بمجرد ثبوت التوقف المذكور على تلك الامور لا يندفع ما خطر في الاوهام واما ذكر فثبت توقف
الموجودات آه فلتمهيد للبيان المذكور والا فلا يكون له في ذكره كثير فائدة من قبيل موصول النتائج
وهو متروك في كثير من النتائج ولا يمكن استناد تلك آه هذا كلام ابتداء مسوق لتفصيل الاجمال
في الجواب المذكور حيث قال لانم ان كل موجود يجب آه فان المراد منه ان بعض الموجود وهو الاضافيات
على تقدير اندراجها في الموجود لا يجب فبيّن اراد بيان وجهه والتوضيح لما اجمل او استيناف معاني كانه قيل
هل هي مستندة الى الواجب بطريق الايجاب اولا فاجاب بانه ولا يمكن آه ونفي الامكان للمبالغة
واما كونه جواباً لسؤال النقض فبعيد جداً لان الجواب المذكور كاف في دفع النقض الاجمالي كما عرفته
تفصيلاً بطريق الايجاب النفي متوجه الى هذا القيد كما هو المقرر عند ارباب البلاغة من ان
النفي يتوجه الى القيد في الكلام المقيد المنفي غالباً وفي الاكثر ويدل عليه قوله اذ لا شك انها مفتقرة
الى الواجب آه لانه ح يلزم المحالات آه يرد عليه انه لو كان لزوم المحالات المذكورة يوجب العدم
استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لكان ذلك موجب العدم استناد الامور الموجودة
الى الواجب بطريق الايجاب والا فما الفرق بينهما والجواب عنه ان الموجود في الخارج ان يلزم

وهو اما تقدم الحادث او انتفاء الواجب منه

فيات

لانه يلزم المحالات المذكورة من قدم الحادث وانتفاء الواجب فلا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة استغناؤها عن الواجب
اذ لا شك انها مفتقرة الى الواجب بلا واسطة الموجودات المستندة اليه لكن على سبيل الوجوب توضيح

وجود الحادث بلا ايجاد كما عرفته في المقدمة الثانية بخلاف الامور الموجودة فانها اذا لم يجب لا يلزم ذلك بل ترجيح احد المتساويين بلا مرجح بناء عليه بقوله الآتي ومع ذلك او قلنا ان الفاعل ترجيحاً لاحد المتساويين فحاصل كلامه انه لو استندت تلك الامور الى الواجب مع استناد الموجودة في الخارج التي تكون جزء علة الحادث مع تلك الامور الاضافية الى الواجب بطريق الايجاب يلزم المحالات المذكورة لكن لظهور ذلك لم يذكره فلا اشكال اصلا اذ لا شك انها مفتقرة الى الواجب آه اي في ثبوتها لغيرها لا في نفسها اذ لا وجود لها في انفسها فكما ان وجود الممكن في نفسه مستند الى العلة كذلك وجوده لغيره ويسمى الوجود الرابطي كالعمى فانه معدوم في نفسه مع ذلك ثابت لغيره وثبوته لغيره يحتاج الى العلة مع انه غير مفتقرة الى العلة في نفسه فعلة الاحتياج هو الحدوث مع الامكان شطراً او شرطاً كما هو المذهب بلا واسطة الى قيل ان الممكنات باسرها مستندة اليه تعالى ابتداء او واسطة الموجودات المستندة اليه تعالى الا قيل ان بعض الممكنات مستندة اليه تعالى بالواسطة او الاول اشارة الى الممكن الذي يصدر منه تعالى بالواسطة بلا واسطة فايجاد الاول بلا واسطة وايجاد الثاني بالواسطة فالاضافة التي هو الايجاد والايقاع مفتقرة اليه تعالى بلا واسطة او بالواسطة لكن لا على سبيل الوجوب قيد للاستناد كما صرح به فيما مر بقوله ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب آه او قيد للافتقار لانه ايضاً بمعنى الاستناد ولا يقال انه قيد للافتقار لا للاستناد والا لزم الدور لان جميع الممكنات الموجودة مستندة اليه تعالى بواسطة تلك الامور لان واسطة تلك الامور لجميع الممكنات في وجودها دون الاستناد ووساطة الممكنات الموجودة لتلك الامور في الاستناد دون الوجود ولعدم الوجود فان قيل لم يذكر هنا استناد تلك الامور اليه تعالى حتى يكون قوله لكن لا على سبيل الوجوب قيداً له وما ذكرها من قوله المستندة اليه قيد للموجودات لا لتلك الامور قلنا ان الاستناد هنا منفهم من مذاق الكلام على ان قوله مفتقرة اما بمعنى مستندة او الكلام في الاستناد لا في الافتقار بدون الاستناد او يستلزمه بمعونة السوق

ولم يعكس لان في عدم وجود الموجودات في الخارج يؤدي الى الوجود بلا ايجاد بخلاف الاضافيات منه

والظاهر ان المراد بلا واسطة ايجاده تعالى وايقاعه الذي يجب وجود الفعل عنده كما سيأتي فانه امر لا موجود ولا معدوم مستند اليه تعالى بلا واسطة والثاني ظ منه

اي بايجاده تعالى تلك الممكنات بالواسطة منه

اي بايجاده تعالى الذي هو الاضافة بلا واسطة منه

اي الاستناد تلك الامور كما اشار اليه بقوله كما صرح به فيما مر منه

او ما يكون واسطة لتلك الامور في الممكن الموجود غير الحادث الذي هو واسطة له منه

على انه يلزم الدور على انه قيد للافتقار ايضاً منه

السوق ولا يجوز ان لا يكون قوله لكن لا على سبيل الوجوب قيد الاستناد الموجودات الى الواجب وان جوزه قدس سره على طريق المنع والبحث لان المص اثبت وجوب وجود الممكنات الموجودة واستنادها اليه تعالى على سبيل الوجوب والايجاد وقوله الآتي فان ايقاع الحركة غير واجب ثم الحركة يجب على تقدير الايقاع صريح فيما ذكرناه وح اي حين افتقار تلك الامور الى الواجب لا بالجملة قوله لكن لا على سبيل الوجوب اذ قوله اما ان يجب آه يكون ح ركيكاً جداً وحين الاغماض عن هذا القيد يكون ذكره حسناً في الجملة اذ الاستيعاب للاحتمالات ولو بعيدة ثم بيان ما هو الحق منها وابطال ما سواه مرغوب في بيان المرام ومختار في تحقيق المقام فلا اشكال بان هذا الترديد بعد قوله فثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب على طريق الايجاب ليس في موقعه والاعتذار عنه بانه انما ذكره بناء على عدم جزمه بامتناع هذا الشق غير ظاهر اذ المص حكم فيما سبق بان القول بوجوب تلك الامور يستلزم المحالات المذكورة من قدم الحادث او انتفاء الواجب فكيف يقال انه بناء على عدم جزمه بامتناع هذا الشق وان قال به صاحب النظر الصائب والفكر الثاقب اما ان يجب بالتزام التسلسل آه بانه يفتقر كل ايقاع الى ايقاع آخر قبله وهلم جراً الى غير النهاية وهو باطل او يكون اضافة الاضافة عاين الاولى اي يكون ايقاع الايقاع عاين الايقاع كما ان وجود الوجود عاين الوجود وقدم القدم عاين القدم واما ان لا تجب آه بل يجوز ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى ولا محذور كما سيجيء والظاهر ان التسلسل لازم في صورة عدم الوجوب ايضاً وهو باطل او يقال ان ايقاع الايقاع عاين الايقاع وعدم تعرضه لظهوره مما سبق واما القول بعدم لزوم التسلسل في هذه الصورة فبعيد بل لزومه فيها اظهر منه في صورة الوجوب والظاهر ان الحق هذا او والتعبير بالظاهر من قبيل الاكتفاء بالادنى والمراد بالحق بمعنى الصواب دون الواقع والراجح فان سياق كلامه يدل على عدم وجوب تلك الامور حيث قال يلزم قدم الحادث او انتفاء

وح اما ان يجب بالتزام التسلسل فيها وهو باطل او يكون اضافة الاضافة عاين الاولى توضيح

واما ان لا تجب والظاهر ان الحق هذا فان ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك او قلنا ان الفاعل ترجيحاً لاحد المتساويين

ثم الحركة اى الحالة المذكورة يجب على تقدير الايقاع اذ لو لم تجب فوجودها رجحان بلا مرجح ولا يلزم فى الايقاع الرجحان
بلا مرجح اى الوجود بلا موجد اولا وجود للايقاع واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج فى وجوده
الى مؤثر يوجبه تخلص عن القول بالموجب بالذات
توضيح

الواجب فى صورة استنادها الى الواجب بطريق الايجاب فكيف يقال انه اشارة بذلك الى هذا الطريق
الممكن تمشيتها بمنع استحالة التسلسل فى غير الموجود وبمنع مغايرة ايقاع للايقاع بالذات
بل بالاعتبار لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار اظهر عند العقل فان هذا
لا يلائم كلامه سابقاً ولاحقاً   فان ايقاع الحركة غير واجب آه لما مر من ان الوجوب يلزم منه محالات
وذكر مذكور فى كلامه فلا يقال دليل عليه وما وقع فى التلويح من دعوى الوجدان اشارة منه الى
ان عدم وجوب تلك الامور مع كونه مدللاً بل هو فى المحال وجدانى وهو ينفع اذ استاره ذكر الوجدان
بين العقلاء وها كذلك فمن لم يفهم فليتهم وجدانه   ثم الحركة آه بمعنى الحاصل بالمصدر ولذا قال
اى الحالة المذكورة والايقاع هو الحركة بمعنى المعنى الذى فلو قال فيما سبق فان الحركة بمعنى الايقاع لكان
احسن سبكاً واجود نظماً   على تقدير الايقاع اى على تقدير وجود علتها التامة التى من جملتها
الايقاع ولما كان الايقاع جزءاً آخراً من العلة التامة اكتفى به   فوجودها رجحان اى وجود
بلا موجد وايجاد قد بان وجهه فى المقدمة الثانية ولا يلزم فى الايقاع اى حين عدم وجوده
الرجحان آه يرد عليه ان للايقاع وجوداً فى نفس الامر فيلزم فى وجوده فى نفسه بلا موجد وفساده
مثل فساد الوجود فى الخارج بلا موجد فنقول الايقاع لم يجب مع العلة التامة يرد هذا المحذور وان وجب
فيلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب اللهم الا ان يمنع فساد الوجود فى نفس الامر بلا موجد
كما اقتضى كلامهم ولا يخفى ضعفه وبعده   واعلم ان الغرض منه آه بيان فائدة دخول تلك الامور
فى العلة التامة وان من غفل عن ذلك ذهب الى انه تع موجب بالذات ومن اثبته وجعله من
جملة العلة التامة نجا عن هذه الورطة واختار الى انه تع فاعل بالاختيار   على تقدير كل ممكن آه
واما على تقدير بعض الممكن لا يحتاج فى وجوده الى موجبه الى مؤثر يوجبه فلا حاجة فى نفى الموجب
بالذات الى اثبات تلك الامور لكن هذا يؤدى الى وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد فيجب على تقدير

لئلا يكون اسناد الايقاع منافياً لكونه مختاراً اذ وجوب
كل ايقاع فى ترتب على اختياره فاذا كان صدور كل
الايقاع واجباً يمتنع بناء على ايقاع آخر باختياره
لم يلزم الاضطرار فى صدور الايقاع كذا قيل ومثله
جائز فى صورة عدم الوجوب ولم يظهر الايقاع
لنا وجه الفرق اذ الايقاع لكونه ممكنات محتاج
الى مؤثر وايقاع وهكذا الى غير النهاية ولا فرق
فى ذلك بين ان يكون الايقاع واجباً بالعلة اولا
يكون واجباً   منه

لانه يكون موافقاً لما ذكره فى المقدمة الاولى وحيث
قال فان اريد بالحركة التى آه ثم قال وان اريد بها
ايقاع تلك الحالة الخ   منه

الايقاع الذى يجب به الحركة بمعنى الحالة المذكورة
ما هو مستند الى الواجب بلا واسطة لا الايقاع
ايضاً دون العبد فانه لا يجب به الفعل كما صرح
المحصل فى تقدير برهان آخر   منه

اشارة الى فائدة قوله كل ممكن فى قوله على تقدير كل ممكن
منه

وموجب للفاعل بالاختيار ولولا ذلك لا يمكن نفى الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض الموجودات
من غير وجوب ويلزم منه هذا وجود الممكن بلا موجد وهو محال كما مر فى المقدمة الثانية
توضيح

25

على تقدير كل ممكن يحتاج فى وجوده الى مؤثر يوجبه فى التفصى عن القول بالموجب بالذات لا يمكن
الا باثبات ان تلك الامور داخلة فى جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث وقد اثبته بما لا مزيد
عليه والمراد بالمؤثر الذى يستجمع شرائط التأثير معه بقرينة قوله يوجبه   وموجب للفاعل آه اى
موجب للقول بانه تع فاعل بالاختيار وهذا الكلام كالتأكيد لما قبله اذ ليس بين الموجب بالذات وبين
الفاعل المختار واسطة والقول بان ما لا يكون فاعلا بالاختيار ولا يمتنع تخلفه عنه واسطة
بينهما لان هذا القول لم يقل به احد وليس بيناً ولا مبيناً وكذا القول بانه ليس عطفاً تفسيرياً ولا
لازماً له واللازم من نفى الموجب بالذات بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب اثبات
الفاعل بالاختيار آه بعيد جداً اذ هذا الالتزام محال لاستلزامه وجود الممكن بلا موجد فمن اين
يلزم اثبات الفاعل المختار حتى يلزم من ذلك خلاف المفروض وهو اثبات تلك الامور وهو فرض
انتفائها كانه ذهل هذا الفاضل عن قوله وهو محال   ولولا تلك الامور آه دليل على الاول وكما
ثبت عدم كونه موجباً بالذات باثبات هذه الامور بابطال نقيضه ثبت كونه موجباً للفاعل
بالاختيار فيكون دليلاً للثانى ايضاً بهذا الطريق لما عرفت ان ليس بينهما واسطة واما استدلال
الشارح النحرير على الثانى بان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب آه فمبنى على
كونه تع فاعلاً مختاراً مع استناد الموجودات اليه بطريق الوجوب فاشار الى انه لما كان الامور
المذكورة مستندة اليه تع بالاختيار وهى من جملة العلة التامة يكون الواجب فاعلاً مختاراً
وهو المط   فيلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد فلم يتعرض لكونه مستلزماً لخلاف المفروض
اذ الكلام فى تحقق جملة ما يتوقف وجود الحادث فلا يلزم خلاف المفروض   المقدمة الرابعة
فى بيان احوال الرجحان والترجيح المراد بالرجحان الوجود بنفسه بلا موجد وبطلانه بديهى اذ الكلام
فى الممكن والمراد بالمرجح اى الموجد من حيث انه موجد فيكون المعنى بلا ايجاد موجد ولذا قال

لما ان هذا الفاضل حمل قول المص لا يمكن نفى الموجب الا بالتزام
وجود بعض الموجودات من غير وجوب [illegible] ان لم يكن الفاعل مختاراً
ولا يمتنع تخلف فعله عنه ولا يخفى [illegible]
ولم ينقل عن احد ان الفاعل مع عدم كونه مختاراً فى الفعل
لا يمتنع تخلفه عنه   منه

مطلب المقدمة الرابعة

المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح بط وكذا الترجيح بلا مرجح من غير مرجح لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع لانه اما ان لا يكون له ترجيح اصلا او يكون للراجح راجح او المتساوي او المرجوح والاول بط لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن اصلا توضيح

قدس سره الانسب ان يقال الرجحان بلا ترجيح ولم يقل العقلاء الا بيان كذا وكذا الكلام في الترجيح من غير مرجح اي الايجاد من غير موجد محال ايضا اما الايجاد بلا سبب داع فالمرجح بمعنى الموجد او بمعنى السبب الداعي وكلاهما بط اما الاول فظ اذ الوصف يستحيل تحققه بدون موصوفه واما الثاني فلان الفاعل المختار لا يفعل شيئا الا بعد تعلق داع وغرض به لكن الظ من كلام المص ان المراد بالمرجح في الموضعين الموجد من حيث انه موجد وفي التلويح مصرح به لكن ترجيح احد المتساويين آه المراد بالترجيح اثبات الرجحان من الموجد لا الترجيح بمعنى الايجاد وكذا قال فيما قبله وكذا الترجيح بدون تقييد اذ الايجاد بلا موجد محال مطلقا وكذا الرجحان اي وجود الممكن بلا ايجاد بط مطلقا غير مقيد بالتساوي والراجح والمرجوح وكذا الرجحان بمعنى الثابت في نفسه بلا مؤثر ومثبت محال ايضا مطلقا ثم التعرض لبطلان الرجحان بلا مرجح مع سبقه في المقدمة الثانية تمهيد لبحث الترجيح واقع فضلا عن كونه ممكنا ولما كان هذا نظريا استدل عليه فقال لانه اما ان ترجيح آه توضيحه ان الفاعل المختار اذا فعل شيئا او تركه ففعله او تركه اما حاصل بلا ترجيح اصلا او حاصل بترجيح الراجح او المساوي او المرجوح والاول بط لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن لانه لا يوجد بدون الايجاد اذ المراد بالترجيح ههنا هو الايجاد وانت خبير بان المراد بالترجيح في الدعوى اثبات الرجحان دون الايجاد وما هو بديهي الاستحالة عدم الترجيح بمعنى الايجاد لا الترجيح بمعنى اثبات الرجحان فلا يلايم الدعوى الدليل ولا يظهر فساد انتفاء الترجيح بمعنى اثبات الرجحان مع تحقق الايجاد والموجد ولو سلم ذلك لا يثبت فساده بما ذكره من الدليل بل بما ذكرناه من ان الفاعل المختار لا يفعل شيئا الا بعد تعلق داع وغرض وحكمة به وكذا ترجيح الراجح باطل ولما كان وجه بطلان هذا غير وجه بطلان ذلك لم يجمع بينهما بل بين كل منهما على حدة المراد بالراجح الثابت والمراد بالترجيح اثبات الرجحان لا الايجاد والموجد لانه لا يلايم قوله يؤدي الى اثبات الثابت وكذا المراد هذا في قوله ترجيح احد المتساويين لا الايجاد

حيث قال اي الايجاد بلا موجد في تفسير وكذا الترجيح من غير مرجح منه

فعلم ان الاستعمال ان الرجحان والترجيح يستعملان في المعنيين بالاشتراك اللفظي وفيه تردد فتامل منه

اذ ما فهم من كلام الشارح النحرير ان الترجيح هو الايجاد والرجحان هو الوجود منه

هذا اذا كان المراد فيهما واحدا واما اذا كان المراد ههنا بالموجد اعم من ان يكون فاعلا فقط او علة تامة والمراد ههنا علة تامة فقط فالامر ظ منه

او تركه اشارة الى ان ما ذكر في الفعل جار في الترك منه

والجواب ان انتفاء الترجيح بمعنى جعل الشيء راجحا قبل الوجود ويؤدي الى انتفاء الايجاد فان من العلم بداهة ان الايجاد لا يتحقق بدون جعل الممكن راجحا وان لم يحصل يصل الى حد الوجوب فاذا انتفى الايجاد لا يوجد ممكن قطعا والكلام في الموجد والحادث منه

لكن هذا لا يلايم مذهب الحكماء دون المتكلمين فالتعويل على كون المرجح في الموضعين بمعنى الموجد منه

26

وكذا ترجيح الراجح بط لان الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي الى اثبات الثابت او احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون الا بالمتساوي والمرجوح توضيح

لا الايجاد كما ذكرناه لان الممكن لا يكون راجحا اي وجوده على عدمه او عدمه على وجوده لما عرف من ان الممكن ما يستوي طرفاه بالذات بل بالغير ان تحقق كونه راجحا فح ان فرض ترجيح الراجح اما يؤدي الى اثبات الثابت وتحصيل الحاصل ان اريد اثبات الثابت الذي هو ثابت قبل وهو محال او التسلسل في الترجيحات ان اريد اثبات رجحان زائد على ما له من الرجحان والاعتراض عليه بان فيه منعا لم لا يجوز ان يكون الممكن راجحا غير واصل الى حد الوجوب قد مر الجواب عنه على انه على تقدير كون علته التامة متحققة والكلام في الممكن بالنسبة الى ذاته فلا جرم ان الرجحان لا يكون من ذاته بل بالغير فلا بد من تخصيص الترجيح بما كان بالغير ولذا قال بل بالغير وانت خبير بان الترجيح مصدر يراد به ههنا المعنى النسبي فلا يكون موجودا في الخارج فالتسلسل فيه غير محال مع ان لزومه ممنوع بناء على ان الترجيح عين الترجيح كما في اختيار الاختيار عين الاختيار وهذا شايع بينهم والمراد بقوله الى غير النهاية اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة الدور ولذا لم يذكر الدور فالترجيح لا يكون الا للمتساوي بالنسبة الى الذات الخ مع قطع النظر عن الخارج سيصرح به في قوله وتساويه بالنسبة الى ذات الممكن فما يستوي طرفاه بالنظر الى ذاته فح يكون الترجيح منحصرا في المتساوي فالاولى ترك قوله او المرجوح لان المرجوحية بالنسبة الى علة العدم مع ان النظر بالنسبة الى ذات الممكن كما هو مقتضى مفهوم الممكن ولذا اشتهر بين العلماء ان المتكلمين اه جوزوا ترجيح المختار احد المتساويين ولم يذكروا ترجيح المرجوح فلم يظهر لطف هذا الترديد فان مبناه بالنظر الى الاعتبارين اعتبار ذات الممكن واعتبار علة العدم فما الفائدة في الاعتبارين مع ان كلامهم صريح في اعتبار الذات في المفهومات الثلثة الواجب والممكن والممتنع فكما لا يلتفت الى امر خارج عن الذات في الواجب والممتنع كذلك لا ينبغي ان يلتفت الى امر خارج عن الذات في الممكن ولان كل معدوم ممكن آه دليل ثان على دعوى ان الترجيح في احد المتساويين او المرجوح

ترجيح

ولان كل ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى علة العدم ومساوله بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح او المساوي توضيح

والقول بان المراد بالمرجوح المرجوح في نفسه بالنسبة الى الراجح الآخر كالطرفين للواجب احدهما اولى من الآخر فاذا رجح المرجوح [illegible] فيه يكون المرجوح راجحا [illegible] لا يلايم تقرير المحقق منه

هذا الكلام قد مر تفصيلا [illegible] ادعى ان الممكن [illegible] والنقاب [illegible] منه

ان الترجيح لا يكون بالآخرة الا للمتساوي او المرجوح لانه ان ترجيح الراجح وان جاز بمعنى اثبات الرجحان الزائد على ما له من الرجحان [illegible] او المرجوح دفعا للتسلسل [illegible] ترجيح المتساوي او المرجوح بالآخرة [illegible] ان فيما بالراجح مرجوح هو الفاعل [illegible] يكون اثبات الثابت او [illegible] على ما له من الرجحان بترجيح آخر [illegible] بترجيح آخر اذ الترجيح [illegible] وحينئذ فيلزم التسلسل والتفصي عن التسلسل المحال بان يقال انه ينتهي الى ترجيح المتساوي او المرجوح [illegible] ينتهي الترجيح [illegible] فالقيام المعروض وجوده [illegible] المرجح وجوده [illegible] ترجيح الراجح [illegible] اولا حال التساوي [illegible] حتى ينتهي الى ترجيح [illegible] الترجيح بالآخرة لا يكون الا للمتساوي او المرجوح منه

على أن الإرادة صفة شأنها أن ترجح الفاعل بها أحد المتساويين أو المرجوح على الآخر فعلم أن الإرادة لا تعلل كما أن الإيجاب بالذات لا تعلل
توضيح

فعدمه راجح آه وكذا كل ممكن موجود فوجوده راجح على عدمه بالقياس إلى الوجوب في نفس
الأمر بالنسبة إلى علة الوجود وأما عدمه على هذا النظر ترجيح المرجوح وقد عرفت ما فيه فالأولى
أعدم أحد المتساويين بالنظر إلى ذات الممكن في نفس الأمر أي بدون اعتبار بعيد لكن ترك
هذا القيد أولى بالنسبة إلى علة العدم آه وعلة العدم عدم علة الوجود ومرادهم أن العدم السابق
المستمر لا يفتقر إلى علة أنه لا يفتقر إلى علة موجودة تؤثر فيه وإلا فلا كلام في افتقاره إلى انتفاء
علة الوجود وهذا مراد من قال أن العدم لا يعلل على أن الإرادة آه دليل ثابت على أصل الدعوى
وتغيير العنوان حيث أتى بالعلاوة ولم يقل ولأن الإرادة آه للإشارة إلى ونافة هذا الدليل ومتانته
دون الأوليين حيث يرد عليهما بعض المناقشة وإن أمكن دفعها بالعناية كأنه قيل هب أن المذكور
من الدليلين ليس بقوي لكن البيان والاستدلال بقولنا إن الإرادة صفة آه سالم عن المؤاخذة
والإشكال شأنها وحالها أن ترجيح الفاعل إه أي تقتضي ذاتها ذلك وحاصله أنها تتعلق بالمراد
لذاتها بلا افتقار إلى مرجح آخر لأنها صفة شأنها التخصيص والترجيح وإلى ذلك أشار بقوله فعلم أن الإرادة
لا تعلل أي لا يعلل بأنه لم اختار هذا دون ذاك كما أن الإيجاب بالذات لا تعلل بأنه لم أوجب هذا
دون ذلك لكن يرد عليه اعتراض مشهور وهو أنه إن تساوى نسبة الإرادة إلى التعلقين
يحتاج إلى مخصص آخر ويتسلسل وإلا يلزم الإيجاب فيكون الكلام في وجود تلك الصفة لاستلزامه
الترجيح بلا مرجح كما أفاده بعض الأفاضل فما أشار إليه من متانة هذا الدليل وأوثقية منظور فيه
فليتدبر فعلم أن الإرادة آه فرع هذا التفريع على ما قبله نظر الآتي إنه قد بين عدم كونها معللة
بقوله لأن ذات الإرادة تقتضي ما ذكرنا ولو علم ذلك مما قبله لكان هذا البيان حشوًا لا طائل تحته
ومراده بقوله فعلم أن الإرادة آه دفع إشكال بأن يقال إن ترجيح الصفة مساويًا بالنسبة إلى
التعلقين وإلى الأمرين فيحتاج إلى مخصص آخر ويتسلسل أو يقال إن ترجيح الترجيح عينه وإلا يلزم

وهو الذي فسر الخيار منه

لعل وجهه أن الإرادة يدل على وجودها المعقول والمنقول سيما في بعض الأنواع الحيوانية فإنكارها سفسطة كما قيل منه

والأولى أن يقال والإرادة لا تعلل بدونه فعلم منه

لأن ذات الإرادة تقتضي ما ذكرنا وإنما يمتنع رجحان المرجوح أو المتساوي ما دام كذلك وإذا رجح الفاعل لم يبق كذلك
توضيح

207

يلزم الإيجاب وحاصل الدفع أن الإرادة ذاتها يقتضي التخصيص وتعلقها بأحد الأمرين بدون
حاجة إلى أمر آخر فلا يلزم المحذور وقد عرفت آنفا أن الإشكال والكلام في وجود تلك الصفة
فلا يفيد هذا الجواب والله أعلم بالصواب وإنما يمتنع رجحان المرجوح آه لما بين جواز ترجيح أحد
المتساويين أو المرجوح والترجيح يقتضي الرجحان والتساوي والمرجوحية يقتضي عدم الرجحان فلو
وقع ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح لزم اجتماع المتنافيين حاول دفع هذا الإشكال ليتم هذا الاستدلال
فقال وإنما يمتنع رجحان آه والإشكال المقدر معارضة والدفع المذكور منع للزوم اجتماع المتنافيين
بسند أن الفاعل إذا رجح لم يبق التساوي ولا المرجوحية والتساوي وإن كان تقتضي الذات
لكنه لا يبقى أمر خارج من الذات ألا يرى أن الممكن قد يجب وجوده ويمتنع بسبب العلة التامة لوجوده
أو المراد أن التساوي وإن كان باقيا بالنسبة إلى الذات الممكن لكنه لم يبق بالنسبة إلى العلة التامة
فيتحقق الرجحان بالنظر إليها ولم يتحقق بالنسبة إلى الذات فاجتماع المتنافيين من جهتين ليس
بممتنع والأمر في المرجوحية ظاهر لأنها من الخارج فيزول رأسًا بسبب الخارج فمعنى قوله
لم يبق كذلك أي لم يبق التساوي متساويا بالنظر إلى ترجيح الفاعل وإن بقي بالنسبة إلى ذاته
فلا إشكال بأن مقتضى الذات كيف يزول عن الذات ويؤيده ما في شرح المواقف من أن
الإمكان الذاتي لازم للماهية قائم بها يستحيل انفكاكه عنها فإذا استحال انفكاك الإمكان
عنها يستحيل انفكاك التساوي عنها بالنظر إليها فلا بد من تأويل قوله فإذا رجح الفاعل
لم يبق كذلك بما ذكرنا في التساوي واعلم أن المتكلمين الذين جوزوا ترجيح المختار أحد
المتساويين على الآخر باختياره بدون مرجح سوى الاختيار خلافا للحكماء فإنهم حكموا بامتناعه
وغرضه تحقيق مراد المشايخ المتكلمين ودفع إشكال الفلاسفة والمتفلسفين أوردوا
لتجويز المختار التجويز مصدر مبني للمفعول أي أوردوا لجواز ترجيح المختار آه المثال

قال صاحب المواقف الإمكان الاستعدادي غير الإمكان الذاتي
وقال قدس سره في شرحه لأنه أي الإمكان الذاتي أمر اعتباري
يعقل للشيء عند انتسابه إلى الوجود وهو لازم لماهية
الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها كما مر ولا يتصور تفاوت
بالقوة والضعف والقرب والبعد أصلا بخلاف الإمكان
الاستعدادي فإنه أمر موجود من مقولة الكيف قائم بمحل
الشيء الذي ينسب إليه الإمكان لا أنه غير لازم له وقابل
للتفاوت منه

المثال المشهور وهو ترجيح الهارب احد الطريقين المتساويين باختياره بلا مرجح سواه فمنع كلامه ... محض منه

المشهور وهو الهارب من السبع اى مثلاً اذا رأى طريقين وفي المواقف اذا عن وظهر له
وهو الاوضح متساويين في الافضاء الى المطلوب وهو النجاة من السبع او العدو وكذا
العطشان اذا كان عنده قدحان بماء متساويان من جميع الوجوه وكذلك جائع عنده رغيفان
وهما مختار ان احدهما من غير مرجح وهذان المثالان المشهوران اوضح مما ذكره اذ يمكن المناقشة
بانه كيف يعرف تساوى الطريقين الى الافضاء الى النجاة في اول الامر وان كان هذا مناقشة
في المثال ولا يضر في الاستدلال ومرادهم الاستدلال على دعواهم الكلية بالامثلة الجزئية بان الارادة
والترجيح يثبتان في هذه الامثلة بدون مرجح وداع يدعو اليه من اعتقاد النفع او ظنه او الميل التابع
لهما اما الاول فظاهر اذ وقت الدهشة لا يخطر بالبال مرجح مفض الى النجاة وهو اعتقاد النفع
واما الثاني فلان الميل تابع لذلك الاعتقاد ولا وجود للتابع بدون المتبوع واذا ثبت الترجيح
في هذه الامثلة ونحوها يثبت الدعوى الكلية وهو ان ترجيح المختار باختياره جائز بل واقع
بدون توقف على مرجح آخر من نحو اعتقاد نفع او ميل يتبعه اذ لا قائل بالفصل ووجود اعتقاد
النفع او ظنه او ميله يتبعه بدون توقف في بعض المواد لا يضر اذ النزاع في التوقف فلا اشكال
بان التوقف الدعوى الكلية لا يثبت بالامثلة الجزئية اذ لو وجد التوقف لما تخلف في مادة
من المواد لكن التخلف ثابت كما هو في الامثلة المذكورة فلا يوجد التوقف وحاصل الاستدلال
بالامثلة الاستدلال بالقياس الخلف ولها نظائر كثيرة في المحاورات وابراز الادلة والتعليلات
هذا هو الظاهر لكن التحرير ينبغي للمصنف اختار ان المتكلمين في مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين
وانما يذكرون المثال سنداً للمنع وهذا لو سلم لا يضرنا اذ السند في صورة الدليل المعتمد وانت
خبير بان القاعدة من القواعد المهمة ترك الاستدلال عليها والاكتفاء بمنع مقدمة الخصم وحده
لا يخلو عن كدر واضطراب ولا يرضى به اولوا الالباب والاستدلال عليها بنحو ما ذكره

وارباب فن المنطق يستدلون بنحو ما ذكره في بيان التناقض والانتاجات منه

ما ذكره شايع في اكثر الباب وهو ان الرجحان آه يريدون ان ترجيح المختار باختياره احد المتساويين
بلا مرجح آخر يستلزم رجحان الممكن ووجوده بلا مرجح موجد فمن جوز ذلك يلزمه تجويز هذا وهو
يؤدي الى انسداد باب العلم بالصانع لا تبطل فيه تأييد لعدم كون المتكلمين في مقام المنع
بايراد مثال بل بايراد امثلة ولما امكن ان يقال كيف لا تبطل والحال ان القاعدة الكلية
تبطل بالتخلف في مادة واحدة فضلاً عن مواد كثيرة اشاروا الى دفعه فقالوا لا يدل على عدم
الترجيح بل غايته عدم العلم بالمرجح وهو لا يستلزم عدم المرجح فلا تخلف في مادة ما فلا تبطل القضية
وهذا مرادهم لكن لا يتم مرادهم ولذا قال المصنف رداً فاقول ما اقول في جواب اشكال الحكماء
حاصله ان قول المتكلمين ان ترجيح احد المتساويين بلا مرجح سوى اختيار الفاعل لا يستلزم
الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد الذي هو محال وما يستلزمه رجحان الممكن ووجوده
مع موجد الفاعل المختار بلا مرجح داع الى ذلك الوجود فليس بمحال ومنشأ غلطهم هو الاشتراك
اللفظي اذ الترجيح والرجحان يستعمل كل منهما في معنيين كما مر فاللازم ليس بمحال واللازم ليس بلازم
ومراده بالقضية التي تستعمل الى قوله محال ان هذه القضية لا تبطل بايراد المثال المذكور لعدم
كونه لازماً لقولنا بترجيح المختار احد المتساويين واقع كما عرفته حتى يلزم انسداد باب العلم بالصانع
وبطلان رجحان الممكن ووجوده مع الموجد المختار بدون المرجح داع الى ذلك الوجود لا يضر في اثبات
العلم بالصانع كما لا يخفى مع انه يمكن اي سلمنا ان قولنا ترجيح احد المختار احد المتساويين بلا
مرجح سوى الاختيار يستلزم رجحان الممكن اي وجوده بلا مرجح بمعنى بلا موجد فيبطل القضية
البديهية وهي رجحان الممكن بلا مرجح باطل لكن لا يضر هذا اثبات العلم بالصانع وهو المراد بقوله
هذا المطلب اذ يمكن اثبات هذا المطلب مع الاستغناء عن هذه القضية وهي رجحان الممكن ووجوده بلا مرجح
موجد باطل بان نقول الموجد اما لا يحتاج في وجوده الى غيره لكون وجوده من ذاته او يحتاج

مراده على زعمهم والا فعدم العلم بالمرجح لا ينافي الوقوع
بالمرجح المرجح باعتقاد الفاعل والعلم به يمكن لطالب الوقوع
فان المرجح يمكن فيه الامر الا بمعنى عدم الترجيح بدونه والعلم
وهذا الكلام منهم طريقة البحث لا طريقة الالتزام منه

والتحال [illegible]

في وجوده الى غيره لعدم اقتضاء الذات وجوده ولا بد من الاول اى من موجود واجب لذاته غير
محتاج في وجوده الى غيره قطعاً للتسلسل اما بلا واسطة او بواسطة الدور فتحقق اثبات الصانع
بدون توقف الى تلك القضية وهي رجحان الممكن بلا مرجح بطلا حيث لم يؤخذ تلك القضية في مقدمات
الدليل ولم تجعل مقدمة منه كما في التقرير الاول وهو انه لا شك في وجود ما فان كان واجباً وهو المط
وان كان ممكنا فلا بد من موجد ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح آه وبهذا التقرير
يندفع الاشكال الشارح النحرير اذ يمكن لنا ان نقول ان من تصور مفهوم الممكن جزم بان وجوده
من علة لا من ذاته وحصوله بعد العدم بدون موجد محال فمن توقف لم يتصور مفهوم الممكن حق
التصور رفع رد والمنع عليه مدفوع بانه مصادم للبداهة فيتم البيان بدون ملاحظة تلك القضية في
البرهان والقول بان دعوى البداهة في محل النزاع مسموع ضعيف فان البداهة جلية بعد تصور
الطرفين على انه لم يرد المنع على تلك القضية بان يقال لا نم بطلان الرجحان اى الوجود بلا موجد
لم لا يجوز ان يحصل الممكن بعد العدم بلا موجد فما هو جوابكم فهو جوابنا ثم هذا الكلام من المص
بناء على الفرض والتنزل اسكاتاً للخصم على وجه المبالغة والا فقول مشايخ المتكلمين لا يستلزم
بطلان تلك القضية ولو ترك التعرض له كان اولى ثم على تقدير تسليم تلك القضية يعني لا نم ان
رجحان الممكن بلا مرجح بط ولا نم بداهتها ان سلم نفسها لم لا يجوز ان يوجد الممكن بعد العدم بدون
الموجد كما ذكرناه آنفا ثم سلمنا بداهتها فلا يضرنا اذ الفاعل هو المرجح باختياره فلا يلزم وجود
الممكن بلا مرجح اى بدون موجد واللازم وجود الممكن بلا مرجح اى بلا داع اليه وهو ليس بمحال
ليس بلازم كما مر غير مرة وانت خبير بان هذا مفهوم من قوله ما قيل والقضية التي تستقل
الى قوله محال آه اذ حاصله ان هذا المحال ليس بلازم لقول المتكلمين اذ الفاعل هو الفاعل
المرجح ثم منع تلك القضية اولاً بداهتها ثانياً مما يناسب ان يخطر بالبال لانه لا يخلو عن دغدغة

نسخه
تمامه فينتقل الكلام الى موجده ما ان يتسلسل
ويمتنع او ينتهي الى الواجب وهو المط
منه

نسخه
اذ القول بان الممكن ما يستوي طرفاه فمن تصوره
كما هو حقه جزم بان وجوده من علة لا بحصل
بنفسه والقول بان رجحان الممكن بلا موجد محال
متحد ان مالاً فان صح ورود المنع على الاول
يصح على الثاني ايضا فيتم الاستدلال بدون
اخذ تلك القضية بلا اشكال
منه

نسخه
يكون الوجود راجحا غير واصل الى حد الوجوب

29

دعوى غنية واشكال اذ الائمة اعتبروا هاهنا الاستدلال على وجود الخالق المتعال وما سنح بالبال ان
قوله مع انه يمكن اثباته الى قوله بط انا نقول قليل الجدوى وخلاف الفحوى فلا جرم ان تركه ليتم
المقصود بدونه وهو الاولى وايضاً انما اوردوا آه وايضاً يحتمل ان لا يورد المتكلمين
المتكلمين المثال المذكور سنداً لمنعهم امتناع ترجيح احد المتساويين بان يقال لا نم الامتناع
المذكور كيف فان الهارب يسلك احد الطريقين المتساويين في الافضاء الى النجاة وهذا ترجيح
احد المتساويين فلا يجب عليهم اثبات المقدمة الممنوعة اما باقامة البرهان عليها بحيث يبطل
السند المساوي او بابطال السند المساوي بحيث يلزم منه اثبات المقدمة الممنوعة فكان
الحكماء تكلموا على السند وهو المثال المذكور فقال المص فاذا تكلمتم على السند في اثبات
المقدمة الممنوعة فعليكم ابطال السند بالبرهان اذ الاعتراض بالمنع على السند ليس بموجه
عند الحكماء العلماء الاعيان وهو موافق لما افاد التوجيه على احسن وجه وجيه على
انا نقول آه يعني ان القول بكون المثال المذكور سنداً للمنع على سبيل الاحتمال والجواز اذ
الظ ان المثال المذكور اشارة الى دليل كما اوضحناه سابقاً وكلام المص بناء على ذلك حيث
قال وايضاً انما اوردوا آه فيفهم منه ان كلامه اولاً كون المثال دليلاً ثم اشار الى كونه سنداً
للمنع ثم عدل عنه فقال سلمنا ان المثال دليل على مدعاهم بحيث يستلزم القدح على دعوى
الحكماء ودليلهم فنقول في تمام كونه دليلاً ان وجب المرجح في المثال المذكور لوجوبه في كل فعل
اختياري فلا يخلو اما ان يجب في نفس الامر من غير نظر الى اعتقاد الفاعل وجوداً وعدماً
او يجب اعتقاد الفاعل سواء كان مطابقاً للواقع اولا وكلاهما باطلان اما الاول
فلان الاعتقاد الذي لا يطابق للواقع كاف للافعال الاختيارية باتفاق فلا يجب المرجح في
شيء من المواد فلا يجب ايضاً في المثال المذكور واما الثاني فلانا نفعل افعالاً مع عدم

وقيل قوله وايضاً انما اوردوا يفيد انما ذكروه كلام على السند
بطريق المنع وهو خارج عن قانون التوجيه آه وانت خبير
بان المثال المذكور ليس بصحيح في المنع بل هو خلاف الظ كما عرفت
سابقاً حتى يتكلم على ما ذكره الحكماء كلاماً على السند بطريق المنع
بل الاولى ما ذكر في اصل الحاشية
منه

اعتقاد الرجحان كما في الهارب فلا يجب في شيء من الافعال الاختيارية فمجموعه ذكر
لا يجب في المثال المذكور ولا بد في بيان المص من التقرير الذي اشركنا اليه والا فلا يخلو عن
اشكال اما في الاول فلانه لا اعتقاد غير مطابق في المثال وأما الثاني فلان الحجة المصادرة
ومن انكر هذا مع كونه وجدانيا مشتركا بين العقلاء فقد انكر الوجدانيات التي كذلك ومن
انكر الوجدانيات التي كذلك فهو من زمرة المكابرين والبحث والمناظرة معهم حقا منعها الحقيقة
فبطل قولهم آه تفريع للاخير فانه اذا كان المراد المرجح يجب اعتقاد الفاعل فعدم العلم
بالرجحان في المثال المذكور اعتراف بان المرجح لا يجب اعتقاده ولذا قال فان عدم علم
الفاعل آه والمراد بالغرض عدم وجوب المرجح وجواز ترجيح احد المتساويين بالاختيار
بدون مرجح داع اليه قوله فان عدم علم الفاعل تعليل للبطلان المعلل بما قبله حاصله بيان علية
العلة المفهومة من الفاء في قوله فبطل قولهم وذكر الرجحان مع ان قولهم ان غاية عدم العلم
بالمرجح لاستلزام المرجح الرجحان فعلم اى فعلم من قولنا فاقول التعقيبة التي تستعمل آه
الى هنا هو ان وجوب الممكن آه لكنه لا يلزم هذا من قول المتكلمين آه سواء كان الموجد
موجبا او لا ومعلومية هذا من اطلاق الموجد فيما سبق فان مطلق الموجد عام للموجب
والمختار وغرضه من هذا البيان التنبيه على ان الوجود لا يكون الا من الموجد مطلقا ولا اشتراط
في الموجد الايجاب والاختيار مع ان الايجاب لا يقول به المتكلمون لان المراد الايجاب
بالذات بقرينة المقابلة لانه يصير راجحا قبل الوجود ثم حصل الوجود من المختار بلا مرجح
داع اليه وهو اللازم لكلامهم وبتم به مرامهم ولا فساد في اعتبارهم ان اراد بالفعل الحاصل
آه اى الحاصل بالمصدر في الخارج وهذا هو المتعين بكونه مرادا لان ما هو موصوف بالحسن
والقبح بالمعنى المتنازع فيه هو الهيئة وهي الموصوفة بالوجوب والحرمة والندب والاباحة

وهذا هو الظاهر من كلامهم والتحرير بان فالرجحان هو الوجود حالة
الممكن قبل الوجود ربما يكون اقرب الى جانب الواجب
لا نوع يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما
يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم انتهى وظاهره
يخالف ما مر منه في قوله لان معنى الترجيح اثبات الرجحان
وجعل الشيء راجحا واخراجه عن حد التساوي فضلا
عن المرجوحية والمتبادر منه ان الحالة المذكورة ثابتة للممكن
قبل الوجود فيكون جانب الوجود راجحا فتدبر
منه

وايضا ليس بواجب كما هو الحق فلا يراد بقولهم يجب
عند الفعل منه

كما يستفاد من اوائل التلويح
في حق قوله الفقه معرفة النفس
منه

والاباحة والكراهة في الحقيقة لكن لما كان تلك الهيئة وعدم ايقاعها موصوفا بالوجوب
ونحوه والحسن والقبح بالتبع تعرض له ايضا ثم هذا مع مقابله معا دالمقدمة الاولى ومن
هذا يظهر سر جعل ذكر المقدمة الاولى فعلى تقدير القول آه المراد ببعض الاشيا ما هو موجود
في الخارج او الحالة من الافراد الموجودة في الخارج تمنع وجوب تلك الحالة مستندا بانها
كونها من الافراد الموجودة في الخارج بلا وجوب هذا ابعاد المقدمة الاولى باعتبار ظهور بطلانه
منها كما قال على انا ابطلنا هذا التقدير اى في المقدمة الثانية ثم اعتذر عن التعرض لمع ظهور بطلانه
بقوله لكن اثبات المطلوب فمن وهم انه لا دخل لهذا المنع شيئا من المقدمات فقد وهم
على انا قد ابطلنا آه كلمة على بيانية لكن لا المنطوق بل للمفهوم اى وانما تعرضنا هذا
الاحتمال بناء على انا اثبات المط على هذا التقدير اقرب الى الاحتياط وأن ابطلناه في المقدمة
الثانية فالبنائية ناظرة الى اثبات المط فلو قال كما قررناه لكان احسن سبكا واعذب نظما
ثم هذا التقدير لا يسلم الاشعرى ايضا والاعتقال على انا ابطلناه آه لانه في صدد الجواب عن
الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره فلو سلم الاشعرى هذا التقدير لورد المنع المذكور
فلا وجه لقوله على انا ابطلناه والاعتذار عنه ولولا الاعتذار لامكن ان يقال بمنع هذا على
زعمه وان ابطلناه لكن اثبات المط اى اثبات مطلوبنا وهو عدم الجبر على تقدير وجود
الاشيا بلا وجوب اقرب الى الاحتياط او على تقدير امتناع انتفاء الجبر يحتاج الى البيان بخلاف
التقدير الاول وحمل المط على الجبر يبادى على فساده قول المحشى الجبر منتف ايضا اذ معنى الكلام
كما ان الجبر منتف على تقدير القول بوجود بعض الاشيا بلا وجوب فكذا وعلى تقدير امتناعه
آه التقدير هنا بمعنى التحقق ذكره للمشاكلة لقوله فعلى تقدير القول بوجود آه فان معناه
هناك الفرض فالمعنى هنا فعلى تحقق امتناع وجود الاشيا بلا وجوب كما علم في المقدمة

نقح

الثانية صريحًا ومبنيا الجبر منتفٍ ايضًا   اما بالقول بان اختيار الاختيار عين الاول اى بالذات
وان تغايرا بالاعتبار وهذا اشارة الى انه على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه يكون
المرجح من الفاعل بالاختيار قولكم ننقل الكلام الى الاختيار فيلزم التسلسل فهو مدفوع بوجوه
الاول انه بالقول بان اختيار الاختيار عين الاختيار بالذات فلا تسلسل وانت تعلم
ان هذا ينافى ما ذكره فى المقدمة الاولى من ان المعنى النسبى ليس بموجود والا يلزم التسلسل لانه
يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون موجودًا فى الخارج ويكون الثانى عين الاول وقد نبهنا على
ذلك هناك ولعل لهذا عدل عنه فقال   واما انه يلزم ح آه   واما بانه اى حين القول بامتناع
الوجود بلا وجوب توقف الموجود على ما ليس آه لما عرفت فى المقدمة الثالثة من انه لولا ذلك
الامر يلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب   وانما قال ح لانه لولا الامتناع المذكور لم يتوقف
على ذلك الموجود وانه لا يلزم قدم الحادث او انتفاء الواجب حين عدم وجوب الموجود
فالحالة المذكورة آه تفريع لقوله واما بانه يلزم ح لانه عام لها ولغيرها فلا يظن انه من باب
باب تفريع الشئ على نفسه   كالايقاع مثلًا المراد به المعنى النسبى الغير الموجود فى الخارج
ولا معدومًا وقد عرفت ما فيه فتذكر   ثم هو اى الايقاع اما ان يجب اى الايجب صدوره
عن الفاعل بطريق التسلسل فى الايقاعات وهذا باطل   اما اولًا فلان التسلسل محال واما
ثانيا فلان وجوبه يستلزم المحال من قدم الحادث او انتفاء الواجب هذا هو الظاهر لان استحالة
التسلسل فى الايقاعات مم وهذا مع استحالته انما تعرضه للاستيفاء فى الاحتمالات حتى
لا يبقى مساغ للمناظرة   واما ان لا يجب بل يجوز ثبوتها مع العلة تارة وعدم
ثبوته اخرى ولا محذور لما مر والظاهر ان التسلسل لازم له ايضًا اذ الايقاع لكونه ممكنا يحتاج
الى مؤثر وايقاع وهكذا الى غير النهاية ولا فرق فى ذلك بين ان يكون الايقاع واجبا بالعلة

فاذا كان المرجح اختيار الفاعل يكون وجوده
ممكن بالاختيار واجبًا لكن هذا الوجوب
محقق للاختيار لا منافٍ له فلا يكون ذلك
الفعل اضطراريًا اذ الاضطرارى ما لا يكون
فى فعل اختيارى   منه

هذا القول نقض بخصوص الفساد والجواب
منع   منه

المراد بالاختيار تعلق القدرة والارادة
لا نفس الارادة   منه

وحاصل الجواب ان وجوب وجوده تلك الحالة لا يستلزم
الاضطرار اما فى الاول فلان الوجوب ناشٍ من الاختيار
فهو محقق للاختيار فكيف الاضطرار ففى هذا
الجواب لم يلاحظ كون الايقاع من جملة الموقوف
عليه وان كان منها   واما فى الثانى فلان وجوب
وجود تلك الحالة انما هو من ايقاع تلك الحالة والايقاع
ليس بواجب ولما كان فعله اختياريًا لا يكون
ذلك بالاضطرار وان كان تلك الحالة واجبة بسبب
الايقاع اذ الاضطرار عدم اختيار العبد فى فعله
ولم يلاحظ فيه كون المرجح اختياريًا وان
تحقق ذلك المرجح ايضًا   منه

واما ثانيا فلانه ح يلزم كون الفعل كالحالة المذكورة
اضطراريًا فذكر هذا الابطال وعدم تفريعه
لما مر ابطاله   منه

لانه ليس له فى الخارج حتى يلزم الايجاد بلا موجد
والوجود بلا ايجاد   منه

فاذا كان ذلك الامر من جملة الموقوف عليه كان الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر واجبًا وجوده حين تحقق ذلك الامر اعنى الايقاع
ولا يجب نفس الايقاع فلا يكون ذلك الحاصل بالمصدر مضطرًا اذ الفاعل مختار فى ايقاعه والوجوب الذى هو حاصل بعد
الايقاع لا يقتضى الاضطرار فقوله تمنع وجوب تلك الحالة مراده تمنع وجوبه عند وجود المرجح التام من الامور الموجودة
فانه متوقف على امر وهو الايقاع وهو لا موجود كما انه لا معدوم وبعد الايقاع نسلم وجوبه اذ الكلام امتناع وجود الممكن بلا وجوب
لكن لا يلزم الاضطرار وبهذا يندفع الاشكال بان الكلام فى امتناع وجود الاشياء بلا وجوب فكيف يمنع الوجوب   منه

بالعلة اولا يكون واجبا وقدم الكلام فى آخر المقدمة الثالثة لكن الفاعل يرجح احد المتساويين اى
من الوجود والعدم على الآخر باختياره وارادته كما هو المستفاد من المقدمة الرابعة فيكون
هذا القول اشارة الى منع قول الاشعرى يجب عنده اى لا نم وجوب الفعل عند تحقق علته
التامة وانما يلزم الوجوب عنده لو لم يكن الايقاع الذى من جملة الموقوف عليه من الامور الموجودة
والا معدومة وهذا الاحتمال الاخير هو مختار المص كما اشار اليه فى المقدمة الثالثة وانت
خبير بان هذا ليس عين ما سبق فى الايقاع المقدمة الثالثة فان هذا عام وما هنا مختص بايقاع الحركة
وان فهم العموم بدلالة نص العبارة فلا تكرار فى الحقيقة   وان اراد بالفعل الايقاع اى المعنى
النسبى الغير الموجود فى الخارج فبعين ما قلنا فى الايقاع اى فنجيب بعين ما ذكرنا فى الايقاع من الاحتمالات
الثلثة وان الصواب هو الثالث على ما اختاره وقد عرفت ان اتصاف الايقاع بالحسن والقبح
والوجوب ونحوه باعتبار متعلقه وبواسطته فلا جرم ان المراد هو الاول ولذا قدمه واوضحه وعلى
كل تقدير يكون هذا السند لمنع قول الاشعرى يجب عنده فعلم مما ذكره هنا وجه كون كون المقدمات
اربعًا وسر الاولوية والتقديم والثانوية والثالثية والرابعية فيها   هذا الذى ذكرناه من قوله واذا
عرفت هذه المقدمات ابطال دليل الجبرى الجبر الذى اى الجبر الذى هو ادعاه الاشعرى للجبر الذى اتخذه الجبرية
من الفرق الضالة مسلكًا ولا الاعم منه لانه ليس فى صدد ابطال دليل ارباب الجبر المحض فلا ريب
فى ان المراد فى صدد البحث الجبر المتوسط كما فصلناه هناك وانما قال ابطال مع ان ما ذكره منع
بمعنى المطالبة حيث قال تمنع وجوب تلك الحالة اشعارًا بان المنع المذكور بحيث يجىء من دفعه
الخصم المرموز فالمعنى هو رد دليل الجبر بالمنع والسند القوى والقول بان مراده بالمنع فى قوله تمنع
هو المنع بالمعنى الاعم فيكون منتظمًا للابطال ضعيف وان امكن بالتمحل السخيف   فالآن
حينئذ الآن معناه هنا القرب مجازًا فيصح مع الماضى والمستقبل كذا نقل عن شرح التسهيل وخلاصته

وكونه المراد بالوجوب بمعنى الاضطرار الى الايقاع
ما ذكرناه اذ لا يتصف بالحسن والقبح والوجوب
الشرعى واخواته ما هو المراد بالفعل هنا   منه

وكون هذا نقضا لقوله يجب عنده بالوجوب الذى فصلناه وذكر
ان نقول انه منع لقوله فيكون اضطراريا بل الاولى
المنع المردود   منه

هذا الاختصار تمهيد لقوله فالآن جئنا والا فلا فائدة
فى ذكره والا لازم فائدة اكبر   منه

يجعل ذلك معارضة وما ذكرنا السند والدليل   منه

ان المراد بالماضي ما يقرب الحال لا البعيد منه فكلمة الآن يقرب الماضي الحال كما ان قد يقرب الماضي الحال
بالمعنى المذكور الى اثبات ما هو الحق لان ابطال الدليل ورده بالمعنى المنع كما هنا او غيره
لا يستلزم بطلان المدعى واذا ثبت ما هو الحق بطل مدعى الخصم ولم يعكس مع انه يغني عن [illegible] الدليل وفي تزييف
التعليل لان دليلهم اعتقده بعضهم يقينيا والبعض الذي لم يعتقده يقينيا لم يورد بحثا معتدا به
كما صرح به في اوائل الدرس فوجب التنبيه على مواقع الغلط وعن هذا يبين اولا الخلل في دليلهم ثم ابطل
مدعاهم باثبات خلافه اي الذي هو الحق تهدما بالمرة مرامهم وهو التوسط بين الجبر والقدر
ير متعلق بمجرد ابطال دليل الجبر ومدعاهم لا يثبت الحق بدون ابطال دليل القدر ومدعاهم الا ان
ان يقال ان مطلوبه اثبات الحسن والقبح العقليين وفي هذا يكفي ابطال دليل الجبر وفيه ما فيه اي
حاصل فعل العبد بمجموع خلق الله وفعل العبد اي بمجموع قدرة الله وقدرة العبد لا انه تأثيرها
وانما هو مدار محض لتعلق قدرة الله فالفعل مقدور الله خلقا ومقدور العبد كسبا والاشارة
الى ذكر قال المص بمجموع خلق الله وفعل العبد اي كسبه ولم يقل بمجموع القدرتين فانه يشمل ظاهر
المذهب الاستاذ وهو ان المؤثر مجموع القدرتين على ان مؤثرا في اصل الفعل ومذهب القاضي ابي بكر
الباقلاني وهو ان المؤثر مجموع القدرتين على ان تأثير قدرة العبد في وصفه بان يجعل موصوفا
بمثل كونه طاعة او معصية وفي كلامه اشارة الى رد هذين المذهبين كما ان فيه اشارة الى رد مذهب
الجبرية وهو ان المؤثر في فعل العبد هو قدرة الله فقط بلا قدرة من العبد والى رد مذهب المعتزلة
وفيه ان المؤثر قدرة العبد فقط بلا ايجاب واضطرار والى رد مذهب الحكماء وهو ان المؤثر قدرة
العبد فقط بالايجاب وامتناع التخلف وهذا ايضا مروي عن امام الحرمين فنقول تفصيل
لقوله جبنا وصيغة المضارع لان التفصيل بعد الاجمال او معنى جبنا رجعنا بقرينة تعديته بالى
التفرقة بين الافعال آه وهذا البيان يقتضي ان المذهب الذي يكون المص بصدد

كمعارضة الدليل ونقضه منه

والجواب ان قولنا بمجموع ذكر في مقابلة اشارة الى رد مذهب المعتزلة منه

او ما هو مراد ايضا من الحسن والقبح العقليين لا يثبت بلا ابطال مذهب القدرية منه

والمراد بفعل العبد اختياره كما صرح به في اوائل هذا البحث منه

كون جبنا بمعنى رجعنا ليصح به المص منه

في صدد ح

هو بصدد ابطاله مذهب الجبرية من الفرق الضالة قوله هذا الذي ذكرناه وهو ابطال دليل
الجبر صريح في انه ابطال مذهب الاشعري الا ان يقال ان حاصل مذهب الاشعري نفي الاختيار
رأسا [illegible] جبنا ما لأ وان سموه جبرا متوسطا فيساق في رده ما قيل في ابطال
مذهب الجبر المحض وليس التفرقة السابقة في جانب سواء مقدر بمجرد كونها اي الافعال الاختيارية
موافقة وكون الاضطرارية ليست موافقة لنا ولم يذكر هذا الشق لما سبق من الاضطرارية التي
نشتاق آه في منقسمة الى قسمين ولا يساعد البيان على اطلاقه لكن لا بد من ملاحظة ذكر
او السائل ادعى التفرقة على هذا الوجه فلا بد اعتباره في الجواب لان الارادة ان كانت صفة
آه لا عديل له في الظاهر لكن لا يكون الارادة الا مجرد شوق عديل له في المعنى كانه قال لان الارادة
ان كانت صفة كان الامر كذا وان كانت مجرد شوق يكون الحال كذا فقوله صفة بها آه يتبادر منه
ان المراد بالارادة ها هنا هو المبدأ لا التعلق لكن قوله بها يرجح الفاعل يؤيد كون المراد بها التعلق
فح يكون المراد صفة اضافية لا حقيقية ذات اضافة اذ الترجيح انما هو بالتعلق ومن قال
والمراد بالارادة ها هنا هو المبدأ يحمل قوله بها يرجح الفاعل على معنى انها صفة من شأنها ان يرجح
الفاعل بها آه لكن لا داعي له حاصل الدليل ان الارادة اما عبارة عن صفة بها يرجح الفاعل
آه او عبارة عن مجرد الشوق لكن الثاني باطل لاستلزامه ان لا يقع فرق بين الاختيارية
والاضطرارية التي نشتاق اليها بل يلزم كون الثاني اختيارية وارادية كالاول لكن عدم الفرق
مخالف للوجدان الذي هو اقوى البرهان فثبت ان الارادة صفة بها يرجح الفاعل احد
المتساويين على الاخر واذا ثبت ذلك يلزم كون الترجيح والتخصيص صادرين منا فثبت
ح ان التفرقة الضرورية المذكورة انما هي بسبب ان الاختيارية حاصلة بفعلنا مع خلق الله
دون الاضطرارية فانها لا مدخل لكسب العبد فيها بل بمحض خلق الله فمن جعل الافعال الاختيارية

[illegible]

وقوله المبدأ يعم من شأنه الترجيح [illegible] وجه لكون المبدأ والترجيح بالفعل منه

كون نفس الشوق ان يكون على [illegible] مع انها اضطرارية منه

في عندنا نفسنا ولم يذكر المرجوح لما مر ان ذكره اولى منه

لا بمجرد كونها موافقة لارادتنا كما زعمه الخصم منه

كالاضطرارية فقد انكر اجلى البديهيات وتمسك بانواع التزويرات وبهذا البيان مراده وان كانت
قاصرة عنه عبارته   وتخصيص الاشياء آه لعل اسقاطه اولى اذ تخصيص الاشياء بما هي
عليه من الخصوصيات انما هو بالترجيح والارادة والا لزم ان يكون اضطرارية ولهذا اكتفى في
تفسير الارادة في عامة الكتب بالترجيح المذكور وما ذكر في بعضها من التخصيص تخصيص احد المقدورين
وهو معنى الترجيح لا تخصيص الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات   وان لم يكونا صادرين منا
بسبب ان الارادة ليست صفة بها يرجح الفاعل آه بل هي مجرد شوق والمناسب لمذاق الكلام
ان يقال وان كانت الارادة عبارة عن مجرد شوق بدون الترجيح المذكور فلا يكونان
صادرين منا لكن التالي باطل لاستلزامه لعدم الفرق بين الاضطرارية والاختيارية وكذا المقدم
بط ايضا كما اشرنا اليه في تقرير حاصل الدليل وتوضيح التعليل   لكنا نفرق بينهما بالضرورة
حيث كنا قادرين على ترك الاول دون الثاني وهذا مشترك بين الاسافل والاعالي وهذا
اشارة الى بطلان الثاني وبهذا البيان اندفع اشكال بعض الاجلة من قوله وفي كون
شان الا اشارة الارادة بهذا المناقشة اذ لا يرضى به الاشعري ولا المعتزلة على ان ذكر المعتزلة
لا وجه له ههنا كما لا يخفى   وايضا نفرق آه عطف على قوله نفرق بينهما ودليل آخر على عدم كون
الارادة مجرد شوق توضيحه انه لو كان الارادة مجرد شوق لما وقع الفرق بين ما نقدر على تركه
وبين ما لا نقدر على تركه من الاختياريات اذ مجرد الشوق متحقق في كلتا الصورتين كما يعرف
بالوجدان السابق[الصادق] واما اذا كان الارادة الصفة المذكورة فيقع الفرق بين التركين بوجود
الترجيح في الاول دون الثاني فيكون الارادة مجرد شوق بط فثبت ان الصفة المذكورة هي
الارادة لكن يرد عليه ان عدما لا نقدر على تركه من الاختياريات محل نظر اذ معنى الاختيار صحة
الفعل والترك والقول بانه في اول الامر اختياري ليس بقوي لانه لا يستلزم كون ما لا نقدر

مرط
والشوق ليس صادرا منا وليس في اختيارنا

اشارة الى ان الوجدان مشترك بين الاخوان ومتفق
عليه وبرهان فمن خالف بعد المكابرين ديرر

لا نقدر على تركه من الاختياريات كالايمان فان له مبادئه وهو النظر في الايات البينات اختياري
مع ان الايمان اضطراري والعدو الشديد الذي لا نقدر على الامساك عنه ليس باختياري على الراى   س
السديد وكذا الكلام في قوله وكذا نفرق التركآه والاعتذار الذي ارتكبه المحقق الشارح ليس بتام لان
اكثر ما يعد من الاضطراريات من قبيل ما ذكر من انضمام ما يمنع الترك او الفعل الى الاختياري ويلزم منه
ان يكون حركة السقوط اختيارية لميل الانتقال الى المركز وقد عدها الشارح النحرير فيما من الاضطرارية
بان ما نقدر على الفعل كترك الحركة في ارض مستوية وما لا نقدر على فعله كترك الحركة الى السماء
العالي وسلب القدرة دليل على كونه اضطراريا وايضا نفعل بداعية كالمشي الى المحبوب فان الاكراه
بعدم الرضا لا الاختيار كما صرح به الفقهاء الاخيار فلو كان الارادة مجرد شوق لكان الاكراه
وفعل المكره من الاضطراري ولم يقل به احد من العلماء الاعيان فالارادة صفة شانها الترجيح
مع الشوق في بعض الاختياري دون البعض الآخر منه فالمناقشة في ذلك تؤدي الى العلم المعا   خذة
بفعل المكره ولم يذهب اليه احد قطعا لعدم رضاء الاشعري والمعتزلة بكون شان الارادة ذلك
بفضلهم في بعض المواد لانه تؤدي الى الفساد فلو اكتفى بهذا القول ولم يتعرض لقوله وايضا نفرق
في الاختياريات الى ههنا لكفى وبالمرام اوفى والتعرض بداعية لمزيد توضيح قوله قد نفعل
بلا داعية به اشارة الى انهما متساويان في كونهما باختيار العبد ووجود المرجح في الاول وانتفاؤه
في الثاني لا يضر ذلك لما عرفت من ان الارادة لو لم تكن صفة شانها الترجيح وان العبد لو لم يكن
له اختياري يجب ان لا نفعل شيئا بلا داعية والبديهة شاهدة على خلافه   فعلم ان العلم الوجد   ان
آه تفريع على ما سبق من قوله التفرقة ضرورية آه والمراد الوجدان الذي هو مشترك بين
العاقلين وفي تفريع العلم على ما سبق وجعل المعلوم علما مبالغة في تفريع المعلوم عليه وآه اشار
بعلم العلم بانا نفعل ابلغ من الافادة بان نعلم انا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب وفي عطف

حيث قال انا نجد تفرقة بين الافعال الاضطرارية
كالسقوط والصعود ولا يخفى عليك ان الاكثار
بالعدو الشديد كالسقوط من المكان العالي ديرر

بخلاف المشي الى المكروه وكالمكره فان فعله اختياري
مع انتفاء باعث عليه مح

ويلزم عدم تعلق المؤاخذة بما نفعل بالاكراه
مع ان بعضه يتعلق به المؤاخذة كما صرح به
في الفقه منه

وهو ما له داعية وباعث على فعله وانه شوق وليس
له داعية الى فعله فلم يصلح شوق والمراد بقوله
دون البعض الآخر منه

اي الفعل بداعية والفعل بلا داعية منه

قوله ولا وجوب على اضطرار تنبيه على انهما بمعنى واحد هنا والقول بان المراد بالاضطرار ما لم يتمكن
من قوته راسخ والوجوب يكون بمرجح وان تمكن من تركه ابتداء ليس بمناسب هنا وان صح
اعتباره في الجملة وهذا الترجيح هو الاختيار والاختيار هو الارادة وقد مر ان الارادة صفة بها
يرجح آه فهما مما كتبه من مسامحة والمغني وهذا الترجيح هو مبداء والاختيار والارادة او هذا اشارة
الى ان الارادة والاختيار نفس الترجيح وما سبق اشارة الى ان الارادة مبداء الترجيح ففي الموضعين
تنبيه على المسلكين كما اشار اليه البيضاوي لكن قال صاحب المواقف ان الارادة بالاتفاق صفة
مخصوصة لاحد المقدورين بالوقوع ثم الارادة والاختيار بمعنى واحد ونقل عن الراغب انه قال
الاختيار اخص من الارادة فانه ارادة مع تفضيل احد الشيئين على الآخر لكن الكل متفق
في عدم الفرق ومع ذلك آه هذا شروع في بيان ان قدرة العبد ليست بمؤثرة في وجود افعال
الاختيارية او قدرة في افعال الاختيارية ولما كان ذلك اصلا متبوعا قال ثم مع ذكر نسخ اه حوارق
آه كالحركة القوية آه حاصله استدل على كون العبد غير خالق لافعاله بوجوه الاول
انه لو كان خالقا لافعاله كما زعم القدرية لم يصدر عنه خوارق العادات كالحركات القوية من
القوى الضعيفة كقطع مسافة لكن التالي باطل والمقدم مثله اما الملازمة فلانه معلوم بالبديهة
ان القوى الضعيفة لا تؤثر في الاثر القوي واما بطلان التالي فلانه تواتر عن الانبياء عليهم السلام
خوارق العادات وانواع المعجزات وكذا عن الاولياء نقل اصناف الكرامات ولا قائل
بالفصل فاذا لم يكن العبد خالقا لافعاله الخوارق لم يكن خالقا لجميع افعاله وهو المطلوب
لكن يرد عليه ان الكلام فيما سوى الخوارق مما يقدر عليه الخلائق وايضا لو تم هذا الدال على
عدم قدرته راسا انه لا قدرة على الخوارق فتامل وكذا في عدم صدوره آه اشارة
الى دليل آخر تقريره لو كان العبد خالقا لافعاله لما تخلف في شأن الكفار حيث لم يقدروا

بشر
في بيان ولا قائل بالفصل لا قيل في عدم
الخلق فا هو جوابكم فهو جوابنا

34

لم يقدروا على ايذاء الانبياء ومن تبعه من الاتقياء مع قصدهم وتوافر الدواعي والارادة والآلات
لكنهم لم يقدروا على ذلك مع قدرتهم في تلك الزمان على امور اشق من ذلك فلا يكون العبد خالقا
لافعاله قرره تقريره عليه ان عدم خلقهم لعدم قدرتهم الخصم يدعي الخلق حين قدرة العبد متحققة
باقدار الله ولما عرف انه تم قدرتهم على مثل الايذاء والاضرار لا يقوم وكذا حجة عليهم ما الاعتراض
بانه لم لا يجوز ان يكون خالقا لفعله طبعا وان لم يكن خالقا بقدرته كما لزم مما ذكر مما لا ينبغي ان يخطر
بالبال اذ لا معنى لخلق الافعال الاختيارية طبعا بدون قدرة وارادة فعلم ان المؤثر آه
والمراد المؤثر التام كما سيصرح به في قوله اي الحالة المذكورة هي الحاصل بالمصدر وترديده بين
الحاصل بالمصدر وبين المعنى المصدري قول الاشعري توسيع للدائرة اذ لو كان لم يخالف ارادته
وقد عرفت ان القدرة ح منتفية حيث قال فلم يقدروا على ذلك فلا يلزم عن عدم خلقه حالا
انتفاء القدرة عدم خلقه وقت القدرة فالملازمة في قوله اذ لو كان لم يخالف ارادته ممنوعة
ولو كان مؤثرا طبعا اي بدون قدرة وارادة قد عرفت ان الكلام في الافعال الاختيارية فلا
يتصور فيها كون العبد مؤثرا فيما جرى عليه العادة طبعا بلا قدرة اختيار وايضا لا يمكن
آه دليل ثالث على المدعى توضيحه ان العبد لو كان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ الخلق
اعادة الوجوب فلا يكفيه العلم الاجمالي بل لا بد من العلم بتفاصيلها واما الكسب فلعدم اعادة الوجود
فيكفيه العلم الاجمالي لكن التالي باطل اشار بقوله ولا شعور لنا بشيء من ذلك اي لا شعور لنا بذلك
تفصيلا وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل لم يعلم مع ان العلم بالعلم بعد الالتفات قطعي
الحصول وكذا الكلام في قوله وكذا لا شعور لنا والاولى في الموضعين لا علم لنا بدل لا شعور لنا
وانما تعرض مع ان الاول يفيد المطلوب تكثيرا للافادة وتكميلا للاعادة وان الاول فعل
الجوارح والاركان والثاني فعل اللسان لكن الاولى ان يقال بكيفية اخراج الحروف

سلم على بعض الناظرين تبعا للمصنف
يقيد ما قلنا فيما سبق من ان الحاصل بالمصدر

كذا افاده الفاضل الحلبي فيندفع اعتراض بعض الناظرين
والدليل جار بعينه في الكسب مع تخلف المدعى والفرق
بانه لا بد في الشعور في الخلق دون الكسب لكم وجه الدفاع
تمام ما قررناه

عن مخارجها فانه فعل العبد لا الخروج والتقدير خلاف الاصل وهذا التذكيل هو اقوى التعليل اذ
هو سالم عن المناظرة واما الاولان فلا يخلصان عن المناقشة كما اشرنا اليها في اثناء المباحثة
ولهذا الا نتعرض لهما في اكثر الكتب المعتبرة ومن اقوى النصوص النقلية الدالة على الدعوى المذكورة
قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اى عملكم ومعمولكم على ان ما مصدرية او موصولة كقوله خالق كل شئ
الآية ولا يعرف وجه عدم تعرضه الادلة النقلية اثر بيان الادلة العقلية والكتب الكلامية مشحونة
بهذه الطريقة الرشيقة اما قصدنا الحركة الاختيارية وانما قيدها بالاختيارية احترازاً عن
الاضطرارية التى تشتاق اليها الحركة بنفسها على نسق فتشتاق ان يكون عليها فسقط القول بان الاولى
ترك قيد الاضطرارية الاختيارية من غير الاضطرار الى القصد فيه رد على الاشعرى حيث يقول
العبد مختار فى فعله ومضطر فى اختياره لانه تعالى يخلق لكن هذا بناء على ان القصد الذى يجعله
سبباً لان يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل على ان القصد الذى هو عبارة عن صرف العبد باعتبار ذاته
فان مراد الاشعرى بالاختيار الذى فى قوله مضطرون فى اختيارنا هو القصد الذى عبارة عن صرف
القدرة والقصد الذى يحدث عنده القدرة فلا بد ان يكون القصدان متحدين ذاتاً فالقصد
المتعلق بالفعل كالحركة الاختيارية باعتبار ذاته متقدم على القصد باعتبار وصفه هو الذى عبارة
عن صرف القدرة فلا اشكال بان صرف القدرة متأخرة عن القدرة المتأخرة عن القصد
يخلق الله تعالى ترتب هذا الجزاء على الشرط المذكور بملاحظة تقديره وهو اى ارادة الله تعالى تلك الحركة
بعد قوله قصداً جازماً آه والقرينة كون خلق الله تعالى مسبوقاً بالارادة فلا يرد عليه ربما نقصدها
فلا تحصل الحركة فمن يدعى انه كلما اراد العبد فعلاً وقصده خلق الله تعالى عقيبه والمعنى يخلق الله تعالى عقيب
القصد المذكور قدرة للعبد على تلك الحركة اذا شاء ذكره واذا صرف العبد تلك القدرة يخلق الله تعالى
عقيبه الحالة المذكورة كما يدل عليه سياق قوله لكنه لظهور مراده تسامح فى تقريره وان

ش فان تقدم الشئ باعتبار ذاته لا ينافى تأخره باعتبار وصفه كما فى قولكم رماه فقتله فان الرمى باعتبار افضائه الى الموت قتل وذكر عنه تحقق الموت كما قيل فالقصد الذى يحدث عنده القدرة باعتبار ذاته متقدم على القدرة ومتأخر عنها باعتبار وصفه وهو كونه صرف القدرة وهذا السديد اذا كان التقدم والتأخر بحسب الذات دون الزمان وان تم هذا يندفع اشكال انه يلزم القدرة قبل الفعل على اتحاد القصدين وفيه نوع كدر فتدبر منه

35

وان لم نقصد اى تلك الحركة او مطلق الفعل لم يخلق فان الخلق يترتب على كسب العبد فيما هو
مقدور العبد صرح به صاحب الدرر فى باب عتق البعض ثم القصد مخلوق الله تعالى ابتداء ومقصود له
بل بمعنى انه تعالى يخلق قدرة ثم آه وسبب خلق هذه القدرة قصد العبد الفعل لكن لا يكون سبباً مستقلاً
بل اذا تعلق بها مشيئته تعالى كما نبهنا عليه آنفاً والا فلا يخلق القدرة فلا يحصل الحركة يصرفها
العبد آه يعنى القدرة الحادثة المخلوقة عند قصد الحركة صالحة للطرفين وان كان قصده
احد الطرفين سبباً لخلقها وان تصلح للطرفين لزم الجبر على احدهما ثم صرفها اى العبد اياها بمعنى
جعلها متعلقة بواحد معين وهو اى هذا الصرف هو القصد والاختيار وهذا القصد الذى هو عبارة
عن تعلق القدرة غير القصد الذى يحدث بسبب القدرة وصفاً متحد ان ذاتاً كما اختاره بعض
الفضلاء او غيره ذاتاً كما جنح اليه بعض العلماء وعلى كلا التقديرين يلزم كون القدرة قبل الفعل ان
القدرة على الفعل فى حالة الترك يكون قبل الفعل لا محالة وهذا خلاف المذهب فالقصد اى
بمعنى صرف القدرة الى واحد معين وقد قال اولاً ثم القصد مخلوق الله تعالى ولا ريب فى ان المراد بالقصد
هناك قصد الحركة فتفريع قوله فالقصد على ما قبل يؤيد كون القصدين متحدين ذاتاً مخلوق الله تعالى بمعنى
الاسناد الى موجد وذات آه كالقصد مثلاً القدرة كما صرح به آنفاً حيث قال بمعنى يخلق الله تعالى قدرة آه
قوله لا على سبيل الوجوب لانه لو كان الاسناد الى موجده تعالى على سبيل الوجوب لزم اما قدم الحادث
او انتفاء الواجب معى اى تلك الموجودات مخلوقة الله تعالى صادرة عنه تعالى على سبيل الوجوب
فاذا كان القصد المذكور مستنداً الى مخلوق الله تعالى كان ذكر مخلوقيته تعالى مجازاً فى الاسناد لكن اسناد
القصد الاول الى موجده تعالى غير ظاهر فانه قبل القدرة بخلاف الثانى فانه بعد القدرة لكونه عبارة
عن صرفها على ما مر غير مرة الا ان يقال ان اسناد القصد الاول الى القدرة لكونه سبباً لخلقها
او اسناد الثانى لكونه عبارة عن صرفها لكن لا يلائم لا ان الله تعالى خلق هذا الصرف آه فانه صرح

لكن لا بمعنى انه خلق الله تعالى منه

وهو الفاضل الخيالى منه

وهو مولى المصلح الدين منه

عطف على ش وصرف الى الوجود والعبد الى الاستناد
ش الا ان يقال انه مستند الى الوجود والعبد الى القدرة كاسناد الصرف اليها منه

واتحاد القصدين بناء على تدقيق اختياره الفاضل الخيالي وبينا سابقاً ان هذا بناء على تحقيق القصدين والقدرة في زمان واحد وتقدم القصد الاول على القصد الثاني ذاتاً والقدرة وتقدمها على القصد الثاني ذاتاً والوجدان الصادق يأبى عنه فلا جرم انهما متغايران ذاتاً

في ان المراد بالقصد الصرف التفصيلي التام ا عاد اتحاد القصد في الموضعين لان هذا بيان في القدرة او صرفها ان كان مخلوقاً لله تعالى فيكون العبد مجبوراً في وكذا الصرف فلا فائدة في صرف القدرة الحادثة حاين القصد العبد الحركة مثلاً فحصل الحالة آه اى فعلم حصول الحالة المذكورة اذا امتنع على ما قبله العلم بالحصول لا نفس الحصول واختيار العبد وهذا هو الذي اراده بقوله وفعل العبد والمراد به تعلق القدرة لا الارادة بمعنى الصفة توقفه على مرجح اختيار للشق الثاني ومنع لقوله اضطرارياً والثاني يمنع الوجوب مع منعه في شرحه لان الوجوب متحقق بالايجاب الذي ليس بواجب وهذا لا يؤدي الوجوب الى الاضطرار والوجوب الذي منعه الوجوب الحاصل من المؤثر التام الذي عبارة من جملة ما يتوقف عليه الحادث من الموجودات المحضة فانه يؤدي الى الاضطراري فهو في الحقيقة منع للاضطرار والمفهوم من مجموع كلامه انه يمكن المنع المردد فيمنع الوجوب تارة ويمنع الاضطرار اخرى بعد تسليم الوجوب بالوجه الاخرى كما اشرنا اليه بالبيان الاوفق لان لاختياره تاثيراً في فعله فالوجوب الحاصل بالاختيار محقق للاختيار له فان الاضطرار والجبر عدم اختيار العبد في فعله واذا تحقق الاختيار ينتفي الاضطرار وان وجب الفعل بالاختيار بل هو اى الاختيار جزء المؤثر واطلاق جزء المؤثر على الاختيار المسمى بالكسب بناء على ان الاثر معتبر بالمعنى الكسب فلا يقال ان هذا مذهب الاستاذ ومذهب الاشعري وابي منصور الماتريدي ان قدرة العبد مدار محض لا تاثير له فانه لا تاثير لها خلقاً عند اصحابنا دائماً تاثيره كسباً والقرينة عليه قوله فحصل الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد حيث قابل الاختيار بالخلق وايضاً ما ذكره في الفرق بين الخلق والكسب يدل على ما ذكرناه وكما في المؤثر ما يعم الكسب والخلق يعم المؤثر اليهما حقيقة برهان آخر لاثبات المعنى المذكور وهو انه قد ثبت اى ثبت في المقدمة الثالثة بدليل ساطع انه لا يوجد شيء اى ممكن الا وان يجب وجوده بالغير فيه اشارة الى انه باق على الامكان

كما اختاره صدر المتقين سره

على امكانه الذاتي بالنظر الى ذاته وانما الوجوب بالنظر الى العلة وهي المراد بالغير وهذا الوجوب مقارن للوجود زماناً متقدم عليه ذاتاً وكذا العدم اللاحق فان الممكن لا يعدم الا وان يجب عدمه بالنظر الى علته وهي عدم علة الوجود فان كان العبد الخ والتفصيل لا فهم اجمالاً وهو ان فعل العبد بمعنى الحاصل بالمصدر شيء من الاشياء وكل شيء لا يوجد الا وان يجب وجوده بالغير ففعل العبد لا يوجد الا وان يجب وجوده وما ذكره كبرى ويضم اليها صغرى سهلة الحصول فينتج المذكور فقوله فان كان العبد آه تفصيل لكيفية وجوب النتيجة المذكورة اولاً ثم تعيين ما هو الصواب ثانياً اى فان كان العبد موجباً لوجوده اى الفعل بلا واسطة او مطلقاً سواء كان امراً موجوداً او معدوماً اى ان فرض هكذا فهو ليس بصحيح لانه لا صنع للعبد في ذلك الفعل ولا تاثير فيه لعدم الاحتياج قوله كما لا صنع له في وجوده اه مبالغة في نفي الصنع في الفعل ح فان العبد ح اذا كان موجباً لفعله على سبيل الفرض فلا يتصور الصنع اصلاً كالنار فانه موجب للاحراق لا صنع لها فيه فكذا هنا والا كان اى ان كان فعل العبد وجوده بواسطة وجود امر اى بواسطة امر موجود فهو امر ايضاً بط لان ذلك الامر يجب بالموجودات المستندة الى الواجب كما مر توضيحه في اوائل المقدمة الثالثة واذا وجب ذلك الامر يجب فعل العبد ووجوده فاذا اوجب وجود الفعل يخرج من صنع العبد وهو خلاف الوجدان ومناف للبرهان وايضاً يلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب ولم يتعرض لذلك لما تقدم لبيانه او المقصود بيان عدم صنع العبد فيه اذ لا صنع للعبد فيه لكونه قديماً لا يمكن الا بزوال العلة التامة او علية التامة ما دامت باقية ببقاء جميع اجزائه يمتنع العدم لوجوب وجوده فلا يمكن الا بزوال جزء منه او اكثر منه وبذلك العلة التامة الزائلة اما لا كون الا ان قلنا ان علة الوجود بعينها علة البقاء غير علة الوجود فزوال العدم هو الوجود اى باعتبار ما صدق ان كان العدم غير الوجود مفهوماً فلا حاجة الى القول بان فيه مسامحة والمعنى فزوال

او ان لا يعدم ولا معدوماً سه
جود

منه قال به
بل هو خلاف الغرض الا اراد انه لا صنع له اصلاً فهو كالاشع
واختياره فهو اول الكتاب ينافي الغرض وان اراد انه لا صنع له باراده
لوجوده اذ الايجاب ينافي الصنع نقد عرفت ان قوله الخ قوله موجباً
بعد تردد وتردد ولذا اي اجازه كما ينبه اذ الصنع عمل الله ابحان
في سورة المائدة البيضاوي

اشارة الى قوله فذلك الامر علة الجزاء او المحذوف
التامة مقامه

وهو مختار الشارح النحرير واما اختاره لانه
المناسب لهذا المقام ولذا لم يتعرض لما ذكر
في المقدمة الثالثة

العدم مستلزم للوجود كما قيل وقد مر امتناعه لاستلزامه خلاف المفروض كما مر تفصيله بالمقدمة
الثالثة قيل وقد مر امتناعه آنفا في الشق الثاني وقد ثبت ان للعبد صنعا ما وهذا اشارة
الى دليل بطلان الاحتمالات الثلثة فحاصل الدليل انه ان كان العبد موجبا لفعله ووجوده
بلا واسطة امر وان كان بتوسط وجود امر او عدم امر فلا صنع فيه للعبد لكن التالي باطل لما ثبت
بالوجدان ان للعبد صنعا ما لكنه طاب الله ثراه فصل كل التفصيل وذكر كل احتمال على حدة
تنبيها على ان انتفاء صنع العبد في كل احتمال منشاؤه مغاير للآخر وان اتحد الكل في اصل انتفاء
الصنع فلا يكون اى وجود الفعل الا في امر لا موجود لفظة في هنا كما في قوله عليه السلام ان امرأة
عذبت في هرة الحديث وحاصله فلا يكون الا وبواسطة امر آه ولا يكون ذلك الامر
الذي ليس بموجود ولا معدوم واجبا لاستلزامه المحال وهو اما قدم الحادث او انتفاء
الواجب كما مر آنفا في التعليل اذ ح يخرج من صنع العبد علة اخرى تقييد في هذا
المقام لكنها اتية تعرف بالتامل الامري والمعنى انه لو كان ذلك الامر واجبا يخرج من صنع العبد
فلا يكون للعبد صنعا ما وهو مخالف للوجدان الصادق فالتالي باطل وكذا المقدم اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان التالي فلانه لو خرج ذلك الامر من صنعه مع ان ما سوى الامر المذكور
خارج كما عرفت لزم ان لا يكون للعبد صنعا ما وهو باطل لما مر ثم ذكر الشيخ الموجود آه
هذا شروع لاثبات ان الله تعالى خالق الفعل العبد اثر اثبات ان للعبد صنعا ما حتى ثبت
ان فعل العبد كالحالة المذكورة حاصل بمجموع خلق الله وصنع العبد وهو اختياره او لما ثبت
فعل العبد يكون بواسطة امر لا موجود ولا معدوم حاول بيان ان ذلك الامر الغير الموجود
ولا المعدوم لا يجوز ان يكون امر يجب فعل العبد عند تحققه البتة اذ لو كان كذلك يلزم ان
يكون العبد موجدا لفعله وخالقا له فانه اذا وجب الفعل بذلك الامر يمتنع تخلف الوجود

ان الوجدان المشترك بانه صنعا ما ...

37

الوجود عن ذلك الامر الذي صدر من العبد فيكون العبد خالقا له فلا يكون ذلك الامر الايقاع
والايجاد لما عرفت من ان الفعل يجب عنده واللازم تجب الايقاع نفسا اذ ان تيقن ان يكون الامر
الذي هو لا موجود ولا معدوم امر لا يجب عنده وجود الاثر ويسمى كسبا كما قرره لتوقفه
على امور آه اثبات لعدم وجود الفعل عنده ذلك الامر فان من البين ان الوجوب لا يتحقق
جميع الموقوف عليه وبعض الموقوف عليه لا صنع فيه اصلا لكن يرد عليه هذا التوفيق لا اياه في
الوجوب لان جميع ما يتوقف عليه وجوب الفعل اذا تحقق بذلك الامر الصادر من العبد تحقق
الوجوب لا محالة والوجوب يتحقق بالايقاع كما اعترف به في اواخر المقدمة الثالثة
فلو كان التوقف على امور لا صنع للعبد فيها اصلا مانعا للوجوب لما وجب الفعل بالايقاع
فما هو جوابكم والجواب ان الايقاع الذي يجب عنده الفعل البتة ايقاع الله تعالى الفعل اعني
الحاصل بالمصدر لا الايقاع الذي هو من العبد فالاشتباه ان كان من اشتراك اللفظ
فلو قيل في التعليل لتوقفه على ايقاع وايجاد لم يتحقق بعد لارتفع الاشكال واتضح
الحال لكن مما كان الامر الغير الموجود ولا المعدوم عبارة عن الذي لا يجب عنده وجود الاثر
ويسمى كسبا في الايقاع الذي يجب عنده الفعل البتة قال النحرير في شرح العقايد وتحقيقه
ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى فعلم منه ان ايقاع العبد وايجاده
الفعل عبارة عن كسب فلا بد من بيان الفرق هنا بين الكسب والايقاع حتى يعلم ان الوجوب بالايقاع
دون الكسب ولا وجه للفرق بينهما بان الاول هو القصد والاختيار والثاني احداث الحالة وايجادها
عبارة عن القصد المذكور فالامر الاضافي اى المسمى بالحال الذي من العبد احترازا عن
الاضافي الذي من الخالق تعالى فانه الذي يجب عنده وجود الاثر ويسمى خلقا وبهذا علم ان الايجاد
الذي يجب عنده الفعل البتة ايجاد الله تعالى فيندفع الاشكال المذكور وانما سمي هذا الامر اضافيا

لتوقفه على امور لا صنع للعبد فيها اصلا

لان تحقق خارجاً وذهناً بالاضافة الى غيره وبالنسبة اليه وهذا التفريع محقق بهذا البرهان
لان كون ذلك الامر بحيث لا يجب عنده الفعل معلوم من قوله ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب
على تقدير ذلك الامر آه وهذا غير مذكور في البرهان الاول لكنه فهم من مذاق الكلام وحق المرام
ويتفرع على هذا البرهان قوله فلهذا قال فلما توقف على مرجح لا يوجب كونه اضطرارياً لان الضع العبد
اضطرارياً وهو قصده واختياره تاثير في فعله ايضاً كما يتفرع على البرهان الاول لكنه
اكتفى بالاول لظهوره في جريانه في هذا ايضاً والفرق بين البرهانين هو ان في الاول نظراً الى الفرق
بين الافعال الاختيارية والاضطرارية بوجود الترجيح والاختيار في الاول دون الثاني وبيان ذلك
بما لا مزيد عليه وفي الثاني نظراً الى ان الشيء لا يوجد ما لم يجب وجوده بالغير ففعل العبد بمعنى
الحاصل بالمصدر مما هو موجود ولا معدوم وهو الاختيار بل الوجوب بايجاد الله تعالى فتحقق
البرهانين اثبات الارادة الجزئية والاختيار الذي هو فعل العبد صادر عنه وليس فعل الله تعالى فاذا
ثبت ذلك ثبت ما هو الحق المذكور وهو ان فعل العبد بمعنى الحاصل بالمصدر حاصل بمجموع خلق
خلق الله تعالى وفعل العبد اي كسبه فتامل بسليقة سليمة وكن على بصيرة رشيقة وقد
قال مشايخنا آه شروع في بيان الفرق بين الكسب والخلق اثر اثبات ان للعبد كسباً
وللخالق خلقاً بان كلاً منهما مقرون بقدرة الله تعالى الاخر الخلق يصح انفراد القادر بايقاع
المقدور كالموجودات التي لا صنع للعبد وفي الكسب لا يصح لنقصان القدرة وحدوثها واحتياج
العبد الى خالقه وبهذا ظهر ضعف ما نقل عن الآمدي لان القدرة الحادثة مستتبعها
التاثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرته تعالى كما ظهر ضعف مذهب الاستاذ ثم ان مقدورات الله تعالى
آه والغرض منه توضيح ان لقدرة العبد مدخلاً في افعاله الاختيارية بيان ان مقدورات
الله تعالى قسمان فان في الكسب الفرق بين ما لا صنع للعبد فيه وبين ما له صنع فيه وايضاً

فمن قال بهذا الا يختص بهذا البرهان بل هو مشترك بين البرهانين فكانه اراد ما ذكرناه تمت

في الخارج ووجوب وجوده ليس بالامر الذي هو لا موجود ح

اي هو ان المؤثر على سبيل الخلق والايجاد مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد منه

38

وايضاً فيه بيان انه تعالى يصح انفراد القادرية في كل موجود ولكن مع صحة الانفراد تحقق الانفراد
في الموجودات التي لا صنع للعبد فيها ولا يتحقق الانفراد مع صحة الانفراد في الموجودات التي للعبد صنع
فيها فان قدرة الله تعالى لا تتعلق بذلك الشيء ما لم يتعلق قدرة العبد به بطريق جري العادة وهذا
معنى عدم تحقق انفراد القدرة مع صحة انفرادها واما من جهة الخلق والتاثير القدرة فيتحقق انفراد
القادرية في كل ممكن موجود او معدوم ولا يظن ان هذا موافق لمذهب الاستاذ فان مذهبه
ان قدرة العبد مؤثرة في فعله مع قدرة الله تعالى ففعله حاصل بمجموع القدرتين فعلم منه ان هذا
لما قبله وتوضيح لبيان الفرق بين الكسب والخلق وقد قيل اي في الفرق بين الكسب والخلق وهذا
يؤيد كون قوله وقد قال مشايخنا اشارة الى الفرق بينهما مع الاشارة الى تغاير الكسب وفعله ثم الى
مقدورات الله تعالى تاييد لما قبله لا تغيير لما قبله لا تغاير له ولا بيان فرق آخر بينهما ما وقع في
محل قدرته آه وهذا في غير صفاته تعالى تغاير آخر بحسب اللفظ والظاهر ولهذا قال لكن في الحقيقة
آه اما الاول فظاهر واما الثاني فلان تغيير ما وقع لا في محل قدرته آه وتغيير ما يقع به المقدور
مع صحة انفراد القادرية مآلهما واحد احدهما معتبر في الاخر كما قال فالخلق امر اضافي والكسب
امر اضافي آه والا فبين التفسيرين للخلق والكسب عموم من وجه وكذا بين التفسير للخلق
بالمعنى الاول وبين التفسير للكسب بالمعنى الثاني عموم وخصوص من وجه وكذا عكسه فان المجموع
في الحقيقة واحد بغير ما ذكرنا مشكل فالخلق الفاء للتعليل اي وانما قلنا ان المجموع
تفسير واحد اذ الخلق امر اضافي آه او للتفريع امر اضافي اي لا موجود ولا معدوم يتوقف تحققه
على اعتبار امر آخر ذهناً وخارجاً ولما سبق من ان الشيء الموجود كالحركة اي الحالة المذكورة
تجب على تقدير الايقاع فالمراد منه ايقاع الله تعالى لا ايقاع العبد وهو الخلق وعن هذا قال يجب
ان يقع به المقدور وفي الكسب قال والكسب لا يوجب وجود المقدور آه لا في محل

ان الافعال الاختيارية الاولى وهي الافعال الاختيارية وحمل الكلام على الغيبة لا الذي هو الاولوية تمت

او حقيقة الخلق لا يتم الا بمجموع التفسيرين كما ظهر في بيان النسبة بين التفسيرين منه

لتصادقهما فيما اجتمع فيه التفسيران وصدق الاول دون الثاني فيما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر في كل قدرته فيما وقع لا في محل قدرته وبالعكس فيما وقع لا في كل قدرته كصفات الباري وبالعكس كالفعل الاختياري مع عدم صحة انفراد القادرية والا ثبت عند ولت للعبد على مذهب الاستاذ وان الفعل الاختياري موجود فيه على مذهبه بتعلق الا صحة انفراد القادرية الثالث او لكونه في احكام الاول اعم مطلقاً من الثاني وجه كما قالوا ان الكون الاخر مفهوم فكانه فرد العموم من القضية الضرورية وقس عليه القضية الدائمة اعم من القضية الضرورية منه البالغ

حال من الضمير المجرور به يدل عليه قوله وقد قيل ما وقع لا في محل القدرة فهو خلق اذ قوله لا في محل
القدرة حال من ضمير وقع وهو عبارة عن الخلق وكذا الضمير المجرور عبارة عنه ويصح ان يراد
العائد وإن جمع بين التفسيرين كما ادعاه من انه في الحقيقة المجموع تفسير واحد كما نبههما عليه
لكن قدم ما ذكره ثانياً على ما ذكره اولاً لكون الفصل الواحد اولى وايضاً لو اخر قوله لا في محل
القدرة لاختل نظام الكلام في اداء المرام وكذا الكلام في الكسب بل يوجب من حيث هو
كسب آه كما ان يقال زيد مصل وزان فان اتصاف زيد بالصلوة والزناء انما هو بسبب كسبه وجزء اختياره
حتى ان النسبة اليه حقيقة والى الخالق مجاز فبما له صنع العبد فيه المراد بالمقدور الحاصل بالمصدر
الذي هو موجود في الخارج وانما قال من حيث هو كسب اشارة الى علية الكسب بناء على ان
قيد الحيثية للتعليل اى الكسب لكونه كسباً صادراً من الفاعل العبد يوجب اتصاف الفاعل اى العبد
بذلك المقدور واما كونه للتقييد فلا يتم احترازاً عن الخلق فليس بصحيح فانهما متغايران بالذات
واما كونه قيد الحيثية للاطلاق فلا يبعد كل البعد والمعنى ان الكسب على الاطلاق غير مقيد بالافعال
الحسنة والافعال المردية بالرضا والاكراه وبالشوق والكراهة يوجب اتصاف الفاعل آه
ويؤيده بنوع التأييد قوله ثم اختلاف الاضافات ١٥ ثم اختلاف الاضافات عطف
الاخبار اى اخبر اولاً ان افعال العباد كلها مخلوقة الله تع ومدخل العبد هو الكسب فقط ثم اخبر
ان اختلاف الاضافات بنيت على الكسب لا على الخلق دفعاً للتخليط واضطراب الاذهان
لكونها اى الافعال طاعة اى موافقة لامر الله تع وحكمه او معصية مخالفة لحكم الله تع من حيث
انها كذلك فان الطاعة والمعصية مختلفان باختلاف الاعتبار مثل الحسن والقبح ولذا قال حسنة
او قبيحة على اللف والنشر المرتب اذ المراد بهما المعنى الثالث لهما اذ خلقه لا ينافي الى المصلحة
قوله والعاقبة الحميدة للمصلحة وكل شيء له عاقبة محمودة فلا يكون قبيحاً الا كبره

قد في هذا اشارة الى ان قيد الحيثية يستعمل على ثلثة اوجه للاطلاق والتقييد والتعليل والمناسب ههنا التعليل ويحتمل الاطلاق دون التقييد منه

او هو كيف يكون القبح مخلوق الله تع فاجاب بان القبح في الكسب دون الخلق منه

كما علم التيمم فانه طاعة بقصد الصلوة وسبب للمعصية بنية الاذى والتأثيم منه

فقط

فقط واما الصغرى فلانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئاً الا وله عاقبة الحميدة وعدم
اطلاعنا عليها لا يستلزم عدمها فعلمنا يقيناً بان ما نستقبحه من الافعال قد يكون
لها حكم ومصالح كما خلق الحيات والعقارب وايضاً ما نهى عنه فهو قبيح ولا نهي عن خلقه
الله تع فلا قبح بخلاف الكسب فان كسب القبيح قبيح لانه ورد النهي عنه وهذا اقرب الى الفهم من الاول
او للتوهم ان يناقش بان الكسب يتضمن المصلحة ايضاً والعلم بعلم الكاسب فان الخلق
والكسب متعلقهما واحد فذلك المتعلق الواحد اذا تضمن مصلحة فكما ان الخلق يتضمن تلك المصلحة
والدليل الثاني خال عن الاشكال والمغرة او قد علم ان الكسب آه بمنزلة الصغرى وانما الاتصاف
به آه بمنزلة الكبرى تقريره ان الكسب يوجب الاتصاف بالقبيح والاتصاف به بارادته قبيح فالكسب قبيح
والقياس من الشكل الاول الغير المتعارف قوله فالقصد اليه قبيح نتيجة او القصد اليه بمعنى كسب قوله لانه
موصل الى القبيح بيان العلة اى وانما كان الاتصاف بارادته قبيحاً لان قصده موصل الى القبيح وكل
ما انه فهو قبيح ثم اوضح الصغرى بقوله لانه يعلم آه لكن قوله كلما قصد بخلقه آه منظور فيه
اذ ربما يقصده فلا يخلقه الله تع فدعوى الكلية ليست كما ينبغي قوله ولا جبر في القصد حال
من قوله لانه موصل آه وقيد له وفيه اشارة الى ان القصد اليه لو كان بالجبر لا يكون موصلاً اليه
ويلزم الاشعرى ان لا يكون القصد اليه قبيحاً لانه مجبور في القصد عنده وفيه نوع الزام لمورد
لمسلكه بطريق الرمز في تزييفه فالحاصل ما حصل اى ما ذكرنا من تقديم البرهانين لاثبات
الحق وهو ان فعل العبد حاصل بمجموع خلق الله وكسب العبد وخلاصته ان مشايخنا ابى منصور
الماتريدي ينفون عن العبد قدرة الايجاد اه وهذا دليل على ما ذكرنا من ان الله تع يتحقق
انفراده ووحدته في خلق الافعال الاختيارية ايضاً وعدم تحقق انفراده ووحدته في تلك الافعال
بالمعنى الذي بينا وهناك وتدل عليه ايضاً فلا خالق ولا مكون الا الله لكن يقولون

او العلم بترتب الفائدة والمصلحة ليس بشرط فيه منه

وهو كون المصغرى في الكبرى متعلق المحمول كما كان المتعارف في الشكل الاول منه

الا ان يقال ان المراد بالقصد ما يكون مقارناً بالوجود كما هو المذهب عندنا من ان الارادة مقارنة بالفعل لا تتقدم عليه فحينئذ الكلية ولا يرد النظر منه

آه اى هذا القدر مشترك بيننا وبين اهل الجبر وامتيازنا عنه باثبات ان للعبد قدرة ما بخلاف اهل
الجبر المحض او الجبر المتوسط فانهم لا يقولون ان للعبد قدرة ما آه اما ارباب الجبر المحض فظاهر واما اهل
الجبر المتوسط فلا يقولون بذلك حقيقة وان قالوا به ظاهرا كما مر بيانه نقلا من الشيخ البيضاوى
قوله لم يكن اى لم يوجد من كمال الشافعه النسب الاضافات ككون الافعال طاعة او معصية
ومن جملتها تعيين احد المتساويين والكل امور اضافية تحققها بالنسبة الى الغير حاصل لا بامر
حقيقى ما يكون موجودا فى الخارج غير موقوف وجوده على الغير وترجيحه اى احد المتساويين
على الآخر او ترجيح المرجوح على الراجح وهذا الترجيح هو الذى يسمى كسبا كما مر فعلم من هذا التحقيق
الذى تفرد به المص ان كون الترجيح المذكور فعل العبد لا فعل الله تع لا يستلزم كون العبد خالقا
لانه غير موجود فى الخارج كما انه ليس بمعدوم محض والخلق ايجاد المعدوم واعطاء الوجود
فى الخارج فلا يكون العبد خالقا لذلك الامر الذى لا موجود ولا معدوم الصادر من العبد وحده مع
هذا اى هذا المذكور من المقدمات الاربع او من قوله لا بد للمأمور به من الحسن الى هنا ما وقفت
عليه الذى وعدنا او ردت ذلك مع العجز عن درك قدرها وقفت عليه ومعنى ما ايراده من مسئلة
الجبر اى الجبر المحض والمتوسط فانه فى الحقيقة جبر محض والقدر اى خلق العبد افعاله والاولى ذكر ما
هو الحق اى امر بين امرين كما قال الشيخ لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين قال من كلا
السابق اتضح هذه المسئلة كما انكشف مسئلة الجبر والقدر وبالله التوفيق وبتقدمته از منه
التحقيق هذا دفع للعجب الملك واعتراف بالعجز والتقصير كما هو دأب ارباب البصيرة
والقطيرة ثم بعد ذلك لفظ ثم للتراخى الرتبى وبعد للتراخى الزمانى فلا تكرار ولا حاجة الى
القول بالتأكيد على ما هو الاحتمال السديد رجعنا وما سبق قال ان جئنا كونه بمعنى
رجعنا متفاهم من هذا القول اى الى ما نحن بصدده وهو مسئلة الحسن والقبح اى مسئلة

ما وقفت اى جعلت واقفا عليه من التوقيف اى هذا
هذا ان جعل من التفعيل واما ان جعل من الثلاثى فالمعنى هذا ما اطلعت عليه والاول هو الموافق لما سبق منه

وهو ابلغ من القول من الله التوفيق منه

اى مسئلة المأمور حسن والمنهى عنه قبيح ففى الملازمة تسامح نقضا ان الاتفاقى والاضطرارى آه تفريع
على ما تقدم اى اذا عرفت ان توقفه مرجح يوجب كونه اضطراريا لكن لا نم انه يوصف بالحسن والقبح
وذكر الاتفاقى لا ينافى كونه حسنا لذاته لما عرفت فى اطلاق البحث ان عدم الحسن لذاته او لصفاته
كما ادعى الاشعرى باطل لما بينه هناك لما كان الحسن لذات الفعل او لصفة صحيح ثانيا فكون
الفعل اضطراريا لا ينافى كونه حسنا لذاته او لصفة او الحسن الثابت للفعل لا يزول بكون صدوره
من الفعل اضطراريا او اتفاقيا وكذا الكلام فى القبيح فيمكن ان يوجب ذات الفعل آه سبب المدح
والذم فى صورة الاضطرار ايضا فيتعلق المدح والذم بموصوفه سواء كان اتصافه به اختياريا
او اضطراريا اما الاول فظاهر واما الثانى فلتعاطيه بالسبب المؤدى اليه او تكلم المص فى الاضطرارى
الذى يحصل من مرجح لا الاضطرارى المطلق الا يرى ان المتصف بالايمان ممدوح ومحمود مع انه لكونه
من الكيفيات النفسانية اضطرارى وقد اعترف به الشارح النحرير فى شرح العقايد والا ادرى
كيف خفى هذا على النحرير حتى شنع على المص الخطير وكيف ادعى بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم
مع ان لحوق المدح والذم للموصوف بالاضطرارى شايع فى العرف والشرع كما لاخلاق الحميدة
والردية لكونها من الكيفيات النفسانية ثم الاضطرارى الذى لا يمكن العبد من تركه اصلا لكونه
المرتعش مثلا الاوجه لان يوصف موصوفه بالمدح والذم فلا كلام فيه كما عرفته ولو كان مسلما عند
الخصم ومجمعا عليه هذا او دون ذلك الا ترى ان الله تع يحمد على صفاته آه هذا تنوير لسند المنع وتوضيحه
باعتبار لحوق المدح والحمد له تعالى باعتبار الصفات مع انها اضطرارية وصدورها عن ذاته ليس بالاختيار
على ما هو المذهب عند الجمهور خلافا للآمدى ولو كان الاضطرار مانعا من لحوق المدح لما حمد الله تع على
صفاته وكذا بها لا باعتبار استحقاقه الثواب حتى يقال انه اوجب من ذلك توضيح لسند المنع بصفات
الله تع وايضا قد عرفت ان لحوق المدح والذم للافعال الاضطرارية باعتبار ان مباديها اختيارية

والاظهر ان يقول ان الكيفيات اضطرارية كالايمان منه كما عرفته منه

لانه اى المص لا يسلم ان الفعل اضطرارى بسبب المرجح فكيف الاجماع منه

وكذا الحق في المدح على صفاته تع باعتبار انه محمود بها من المختار وان لم يكن مختارا في تلك الصفات وبهذا
يتضح المناسبة بينها بين الافعال الاختيارية الاضطرارية وبالجملة ان ما صح من الافعال الاضطرارية
نفيه شائبة اختيار اما في الباري تعالى فلانه مختار في افعاله ولذا احمد على صفاتها وان كانت بالايجاب
واما في العبد فباعتبار كون مبادي الافعال الاضطرارية اختيارية واما الاضطرارية التي ليست فيها
شائبة اختيار فلا يتعلق بها المدح والذم كحركة المرتعش كما مر والمص لم يذهب اليه حتى يكون كلامه
مخالفا للاجماع وكلامه ههنا في الجزء الاول من الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه والكلام في الجزء
الثاني منه اعني الثواب وسيجيء في قوله وان انكرها بمعنى انه لا يوجد اه فحاصل كلامه ان الاتفاقي
والاضطراري يوصفان بالحسن والقبح بالمعنى الثالث اما باعتبار الجزء الاول فلما ذكره اولا
واما باعتبار الجزء الثاني فلما سيجيء وطريق بيان احد الجزئين لما كان مغايرا لطريق بيان الجزء
الاخر بين كل واحد منهما على حدة على ان الاشعري اه تنويرا اخر لسند المنع بمعنى الكمال والنقصان
هو معنى ثان لهما على ما ذكره المص لكن لما كان متضمنا للجزء الاول من المعنى الثالث المتنازع تصدى
لالزام الاشعري وقد عرفت ان مراده بيان تحقق الجزء الاول من المتنازع فيه ولا ريب في
تحققه في ذكره ولذا قال ولا شك ان كل كمال محمود اه محمودون بكمالاتهم سواء كانت
اختيارية حاصلة بكسبهم او اضطرارية حاصلة تبعا طبعهم جبلة بها والكاره كمكابرة فانها
اتفاقية اجماعية في غاية التناقض لان تسليم الحسن والقبح العقليين بمعنى الكمال والنقصان
تسليم ان الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما ثم انكاره ذلك بسبب
انكار المعنى المتنازع فيه تناقض فان انكاره يتضمن الجزء الاول منه وهذا منشأ التناقض
وان انكرهما اه شروع في تزييف انكار المتنازع فيه باعتبار الجزء الثاني اثر تزييف الجزء الاول
منه فنقول نساعده اولا لا وجوب على الله تع مطلقا كما لا وجوب عنه وعدم الوجوب عليه تع

وبهذا يندفع اشكال المحشي بانه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى المدح والذم في الدنيا والثواب في الاخرة وتم الاندفاع انه قد عرفت ان المراد اثبات الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه منه

كون اصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم بواسطة كون الكمالات محمودة كما قال ان كل كمال محمود وكذا الكلام في اصحاب النقايص وانما تعرضه لان الثواب والعقاب شان الموصوفين بها منه

عليه تع امر مقرر عند الاشاعرة عنه ما لكنه ذكره توسيعا للدائرة تمهيدا لبيان الغاية الثانية
انه لا يكون في معرض ذلك اي غير وجوب فهذا بعيد عن الحق وان كان لا يستقل
الفعل بمعرفة كيفيتهما يمكن ان يقال ان الاشعري انكر استقلال الفعل بمعرفتهما بمعرفة كيفيتهما
وهذا من قبيل تلقين الجواب وبهذا يرتفع النزاع ويتضح الجواب الصواب فلا يحسن التشنيع
المص على الشيخ الاشعري بانواع الخطاب لكن ظاهر كلام المص انه لا تشنيع على الشيخ الاشعري
كما ستقف جلية الحال باطيب المقال لكون كل من علم اه لكون الفعل يستقل بمعرفة الجملة
وما ذكره قائم مقام ما ذكرناه لكونه سبحانه عالم بالكليات والجزئيات على وجه جزئي فهو عالم
بافعال عباده الحسنة والسيئة الجزئية كما هو عالم بالحسن والقبح الكليات والمراد بافعال
عباده الحسنة العلم بانها وقعت الآن او قبل وهو التعلق الحادث الذي يترتب عليه الجزاء
واما العلم بانها ستقع فهو تعلق قديم لا يترتب عليه الجزاء فاعل باختياره اي لا وجوب
عنه كما زعم الحكماء كما لا وجوب عليه كما ذهب اليه المعتزلة قادر على كل شيء اي كل ممكن
فهو تع يحسن عباده الصالحين في الدارين ويؤاخذ من خالف في الكونين لعلمه باعمالهم واطوارهم
وقدرته على جزائهم ولعل تعرضه لتلك الصفات للتنبيه على ذكره الاعلام اراد ان كل من
علم ان الله تع موصوف باوصاف الكمال باسرها ومنزه عن سمات النقصان عن اخرها فاكتفى
بما ذكره اما للتنبيه على ما ذكرناه او لانه مستلزم لجميع صفات الكمال وعلم اي وكل من علم انه
تعالى يعرف نعمة الله تع التي لا يحصى نوعها فضلا عن اشخاصها قال ابو السعود المرحوم في تفسير قوله تع
وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها الاية وانت خبير بان ما يتوقف وجود الشيء من الامور العدمية

باعلم صح

اشارة الى رد ما ذهب اليه الحكماء من انه يعلم الجزئيات على وجه كلي كما بين في محله منه

الى لها دخل فى وجوده كارتفاع موانع لاتحصى غير متناهية حقيقة لا ادعاءً اتفق فنعمة وجود العبد
ووجود حواسه واعضائه وما يتنعم من الطيبات وانواع المستلذات يتوقف وجود كل
منها على ارتفاع موانعه وهى غير متناهية حقيقة لا بمعنى انه لا يقف عند حد فى كل آن فضلاً عن
زمان كل احد غير متناهية حقيقة نعمة الله ولو كان حقيراً افقر الفقراء ما تفتح معنى قوله كل
لمحة ولحظة اللمح النظر القليل والتامل القليل اذ اصل اللمح رجع الطرف من اعلى الحدقة الى اسفلها
والتاء للوحدة مبالغة فى قلة التامل لكن المراد بها اللحظة الآن مجازاً بجامع القلة والخفة
ولذا عطف عليها لحظة على انها تفسير لها وبين اللمحة واللحظة مراعاة النظير باعتبار اصل
المعنى ثم مع ذكره اى مع ذكر المذكور من العلم بان الله تعالى موصوف بجميع اوصاف الكمال ومحسن على عباده
بانواع النعم فى عموم الاوقات والاحوال ينسب من الصفات بيان ما فى قوله ما يعتقد
انه فى غاية القبح وهذه النسبة مذمومة من كل احد لكنه اقبح على ذكر ولهذا قال ومع ذكره ينسب
الخ فلم يرى فلم يعلم بعقله وجعله من الرؤية البصرية لا يلايم قوله بعقله الا ان يقصد به المبالغة
فى فلم يبصر بعقله انه يستحق الخ وفى ذكر العقل لطافة نفيسة ورموز انيقة مذمة اى فى الدنيا
وعذاب اليم اى فى الآخرة فيه اشارة الى المعنى الثالث بكلامه بقرينة وانه يدرك بالعقل وان
كان العقل الحاكم هو الله تعالى فقد يستحق اى حكم بها خبر لقوله كل من علم قوله فلم يرى عطف
على قوله علم والفاء للتعقيب مبالغة فى التشنيع ثم جعل خبر الكل من علم وعطف هذا عليه ضعيف
وحاصل كلامه ههنا انا ما علمونا بانه يقبح عند الله تعالى من العارف بذاته وصفاته ان ينسب
اليه تعالى ما لا يليق به من صفات النقص وسمات الامكان بمعنى انه يستحق الذم فى الدنيا والعذاب

وكانه قال ولان من علم علماً ان الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات
لا يقدر ومع ذلك ينسب الى الصفات والافعال
ما يعتقد انه فى غاية الحسن البديع وبنزهه عن صفات
النقص فلم يرى بعقله الا انه يستحق بذكر دون دونها ولم
يتيقن انه لا عوض كل رضوان عظيم وثواب جسيم
نعم يستحق على عبادته منه

والعذاب فى العقبى بحكم الله تعالى سواء ورد به الشرع او لم يرد وهذا معنى القبح العقلى ولا قائل بالفصل
فالحسن العقلى ايضاً ثابت بالمعنى المتنازع فيه ولا يخفى عليك ان المص لما بالغ تراه لم يخطئ الشيخ
الاشعرى بخصوصه بل شنع على كل عارف بذاته تعالى وصفاته العلى ثم نسب اليه تعالى ما لا يليق به من صفات
النقص كاثبات المكان والجسمية والوضعية ونحوها وادعى انه لا يعرف بالعقل عقلاً انه يستحق بذلك مذمة
ومؤاخذة ليعرف ذلك بالشرع بانه تسجل على غباوته وعدم توفيقه واشار ايضاً الى انه يجوز ان يكون مراد
الاشعرى ان العقل لا يستقل بمعرفة كيفية الثواب والعقاب كما ذكره بهذا الاحتمال وقد فى الترديد
المذكور فمن قال انهما يعرفان عقلاً اراد انهما يعرفان اجمالاً اذ لا سبيل الى معرفة كيفيتهما تفصيلاً
فالظاهر ان النزاع لفظى كما قالوا فى مسئلة ان يقول المؤمن انا مؤمن ان شاء الله تعالى الحق الا خلاف
فى المعنى لان من قال انه يصح كالشيخ الاشعرى اراد الخاتمة لانه لا قطع لحصول الايمان ح فهو مشية
الله ومن قال انه لا ينبغى ان يقول ذلك اراد حصول الايمان فى الحال بلا نظر الى المآل فهو مقطوع
به فلا وجه لتعليقه بمشية الله تعالى ونظايره كثيرة فالصواب الحمل على النزاع اللفظى كما فى نظائره وبهذا البيان
الذى هو من سوانح الزمان ظهر ان ما تفرد به المص فى مسئلة القدر والجبر واثبات الحق من التحقيق
هو من انواع التوفيق كسحاب او كصوت رعد من بابى السماء الذى يضمحل دونه صرير الباب
ح وطنين الذباب او كروضة فى اطيب البقاع مفتحة الابواب بالشر وهو استحقاقه العقاب
فى وراثه اى وعادة المص التسامح فى العلاوات صرح به الشارح التحرير فيما سبق على الغباوة
وهى عدم الفطنة عمن بيانه جوزه تهيئة الذهن لتصور ما يرد عليه من الغير والغواية سلوك طريق
لا يوصل الى المطلوب وهدانا هدايا جمع هدية مثل السبرة والجهة بين قوله هدانا وهدايا
جناس لاحق كقوله واذا جاءهم امر من الامن الآية ولا يغره كون هدانا وهدايا مفرداً ومركباً نظيره
فى الجناس التام كقول الشاعر اذا لم يكن ملك ذا هبة فدعه فدولته ذاهبة فلما ابطلنا

دليل الاشعرى اى فلما مر منعنا دليل الاشعرى بالمنع الجلى والسند القوى بحيث يشبه الابطال
ولم يبق له دفع الاحتمال ولذا عبر عن المنع بالابطال وقد اشرنا اليه فيما مر بحيث ينكشف
الحال رجعنا الى اقامة الدليل آه لانه لا يثبت بمجرد ابطال الخصم وانما قدم الابطال على اقامة
الدليل لانه يناسب بالاستدلال والتعليل والقضية الشرطية اتفاقية وانما قال رجعنا
للتنبيه على ان الحالة الاصلية له اقامة الدليل على المذهب فكانه ذهب منه الى ذكر الابطال
ثم رجع اليها فاذا اقام الدليل على مذهبنا بطل مذهب الاشعرى فكانه قال فلما ابطلنا دليل الاشعرى
شرعنا الى ابطال مدعاه باقامة الدليل على مذهبنا تدبر والى الخلاف الذى آه تمهيد للبحث
وتوضيح للمرام حتى يتم الكلام وعند بعض اصحابنا وهو الشيخ ابو المنصور الماتريدى وكثير من مشايخ العراق
مع الاشعرى وقد صرح بمرآت والمعتزلة عطف على بعض اصحابنا لا على اصحابنا
حسن بعض افعال العباد وقبحها بالمعنى الثالث اى بعض افعالهم يدرك حسنه بالعقل وان
لم يرد به الشرع ثم يكون الحسن والقبح من مدلولات الامر والنهى واما البعض الاخر من افعالهم
وهو ما لا يكون لذاته او لصفة من صفاته حسن ولا يعرف عقلا فحسنه بعد تعلق الامر به فيكون
الحسن من موجبات الامر هذا مذهب بعض مشايخنا والظاهر ان هذا مختار المص كما سيجيء
الاشارة اليه ويقتضيه كلامه هنا حيث قال بعض اصحابنا فانهم يفهم منه ان بعض اصحابنا
الاخر ذهب الى خلاف ما ذكر واما عند الاشاعرة ومن وافقهم منا فالحسن فى جميع المامورات
من موجبات الامر بمعنى الجميع اذ الحسن يثبت له بعد تعلق الامر به وعند المعتزلة فالحسن من
مدلولات الامر فى الجميع لكون الحسن ثابتا قبل تعلق الامر به وفى شرح المواقف وهذه الامور اعنى
الوجوب واخواته ثابتة للافعال فى ذواتها وليست مستفادة من الشرع بل قبله ايضا
وذهبوا الى ان اوامر الشرع ونواهيه كاشفة عنها لا مثبتة اياها فوجوب الصلوة وحرمة

ولم يقل والى الاتفاق بيننا وبين المعتزلة
للاشارة الى ان بيان الاتفاق
بيان الاتفاق للتمهيد الى
الاختلاف منه

وتفصيل المقام ان بعض علمائنا مع الاشاعرة فعند الحسن
بموجب الامر واثره الثابت به وايضا لا يعرفه العقل
وبعضهم مع المعتزلة وهو الشيخ ابو منصور وكثير
من مشايخ العراق لكن مطلقا بل فى معرفة حسن بعض
افعال العباد وقبحها وكون الحسن لذات الفعل
او لصفة واما كون الحاكم العقل فلا بل فى بعض
بل ذهبوا الى ان الحاكم هو الشرع هذا ما ذكره المص
والمختار عنده وقال صاحب الميزان الحسن
مدلول الامر فيما يعلم العقل حسنه كالايمان
واصل العبادات وموجب الامر فيما لا يعلم
العقل حسنه كاكثر الاحكام الشرعية والمرآت
والمختار عندنا ان الحسن مدلول الامر مطلقا
سواء كان فى المفهوم او غيره لكن الحاكم
فانه تع حكيم لا يامر الا بما هو حسن والحاكم
بالحسن هو الشرع فتامل فى هذا المقام
فانه من مزالق الاقدام منه

المراد اشارة الى ان البعض الآخر

وحرمة الزنا ثابتان لهما لا بسبب الامر والنهى كاشفان عنهما انتهى مختصرا وسيرد ان الحاكم عندهم
هو العقل كما سيجيء اولصفة له والمتبادر الصفة اللازمة له وقيل عام لها وللصفة الاعتبارية
وفى بعض الحواشى التمثيل بحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار لا يوافق مذهب من يقول بحسن
الافعال وقبحها لذاتها ولصفة لازمة لها وقيل ايضا ثم ان تلك الصفات اما ان يكون لازمة
او اعتبارية على اختلاف بينهم انتهى وكون المراد بالصفة الصفة اللازمة هو الملائم لكون الحسن
من ذات الفعل فى بعض الصور ومنشأ الحسن فى الكذب النافع جلب المنفعة المعتد بها
فى الشرع وهو الصفة اللازمة لها وهو النفع وهى غير مفارق عن الكذب بالحسن فانه نوع مغاير للكذب
الضار القبيح وكذا الكلام فى قبح الصدق الضار واضطرابهم هنا ظنهم كما يستفاد من كلامهم ان
الحسن والقبح هو الجنس وليس كذلك بل هما الانواع كما عرفته مفصلا فى اول الكتاب بعون
الله الملك الوهاب فالصفة الباعثة للحسن والقبح لا تفارقان عن النوع بل لازمة لهما حيثما
تحقق فمن قال ان حسن الافعال وقبحها انما هو لوجوه واعتبارات كما نقل عن الجبائى
فقد نظر الى جنس الافعال وورد عليه الاشكال بانواع الافعال واعتبار الانواع يدفع ذلك
الاشكال ويثاب آه اشارة الى ان المراد بالحسن والقبح المعنى الثالث المتنازع فيه
لا اختلاف فى انهما يعرفان شرعا اى من جهة الاعتقاد ويعرفان شرعا فيما لم يعرفا عقلا والافعا
معنى يعرفان شرعا بعد معرفتهما لا لان وجوب تصديق النبى عم اى وجوب تصديق بانه
نبى عقلى لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه فلو توقف عليه ايضا لزم الدور وبهذا القدر
يثبت المقصود ولكن المحشى المحقق يرد التبع مفصحه او ضح هذا المرام بطريق آخر يلائم المقام فقال
واعلم النبى عم اذا ادعى النبوة وطلب منه المعجزة واظهر المعجزة مستجمعة بشرائط المعجزة وعلم
السامع والمراد بالسامع من اظهر المعجزة عنده الاول وعلم من شأنه تلك المعجزة انه نبى والمراد

نبي ع

بالعلم التصديق فالاولى وصدق بانه فان لم يجب الى احتمال بعيد ونزد بدقيق ذكره تبكيتا
للخصم لكان وجوب بقول النبي عم اذ لا طريق سواه فاول الاخبارات اه تفريع
لكون وجوب تصديق كل اخباراته عليه السلام بقول النبي عم اى اذا كان الامر كذلك
فاول الاخبارات آه وانت خبير بان ذكره لايكون موقوفا عليه بخصوصه بل الموقوف عليه
قول النبي عم ان تصديق اخبارى كله واجب لان تصديق الاخبار الاول واجب بخصوصه
على ان وجوب تصديق الاخبار الاول انما ثبت اذا ثبت وجوب تصديق جميع اخباره
عم والا فهو يحتاج الى البيان فنقى بيانه نوع الطناب وقد يخفى الشارح النحرير بالطف الخطاب
فنتكلم في هذا القول اى قول ان تصديق الاخبار الاول واجب قطعا فان لم يجب تصديقه
ذكره توسيعا للدائرة وتكثيرا للفائدة فاما ان يجب بالاخبار الاول الصادر منه عليه السلام
واجبة عليكم وهو كون وجوب تصديق شئ من اخباراته عقلا سواء كان الاخبار اولا وبا
الا يكون ذلك هو الاخبار الاول اذ يجوز ان يكون وجوب تصديق الاخبار الاول شرعيا
موافقا على نص اخر وهلم جرا الى ان ينتهى الى الاخبار علم وجوب تصديقه عقلا فلا محذور فيه
والتنبيه على ذلك قال وجوب تصديق شئ من اخباراته كان واجبا عقلا اذ لا واسطة
بين الوجوب شرعا وبين الوجوب عقلا مع ان الوجوب ثابت قطعا لما بينه من انه
يبطل فائدة النبوة ان لم يجب آه مايحمد على فعله اى على ايقاعه فالواجب العقلى هو الحاصل
بالمصدر والمراد بفعله المعنى النسبى وهو الايقاع والمراد هنا المصدرية وهو الحاصل بالمصدر
وفعلها ايقاعها ويذم على تركه عقلا قيد للجميع من الحمد والذم مايحمد على فعله سواء كان
مما يذم على تركه اولا وعن هذا قال فالواجب العقلى اخص آه فكل واجب عقلى فهو حسن
عقلى وليس بالعكس وانت خبير بان الداعى الحسن العقلى الذى يحمد على فعله عاجلا ويثاب آجلا

ولا يلزم

لكن الحاكم بوجوبه وحسنه هو الله تع وعدم كونه
شرعيا لا ينافى كونه تع حاكما فقط وقد لحظناه
سابقا فلا تغفل منه

اى قيد عقلا للجميع لا الاخير فقط منه

44

ولا يلزم مما ذكره الا ان يقال لعل مراده هنا اثبات جزء الاول من المعنى المتنازع فيه آه اما بيان
الجزء الثانى وهو كونه معاقبا ومثابا فقد سبق توضيحه بقوله كل من علم ان الله تع عالم بالكليات
آه فيندفع اشكال الشارح النحرير ايضا وكذا الكلام فى امتثال امره اى فى وجوب امتثال
امره بان يقال ان وجوب امتثالها ان توقف على الشرع يلزم الدور والتسلسل اى وجوب
امتثال الامر بالامتثال ان كان بالامر الاول لدار وان كان بالامر الاخر بالامر الاول لدار وان
كان بالامر الاخر تسلسل وكذا الكلام فى الاجتناب عن المناهى وايضا وجوب تصديق
النبي عم اه وهذا لا يجرى فى امتثال اوامره اذ المعنى وجوب تصديق النبي عم فيما اخبر به فالكذب
كالتصديق لا يجرى الا فى الاخبار دون الانشاء وهذا الوجه لا ينتظم الا بتصديق النبي عم فى اخبار
واما التصديق بانه نبى فلا يثبت هذا الوجه ولعل لهذا حمل الوجه الاول على التصديق فيما اخبر به
دون التصديق بانه نبى عم اثبت شرعا اى وان توقف على الشرع يلزم الدور وهذا مراده
لكنه تعاقب فى عبارته والا فلا يلزم الدور بمجرد ثبوتها بالشرع بدون توقف وهذا يدل على القبح
العقلى صريحا ويدل على الحسن العقلى ضمنا والتزاما وان كان الشرع الزاما الشئ حراما عقلا
والحرام العقلى مايذم على فعله ويحمد على تركه والقبح العقلى مايذم على فعله فيكون الحرمة عقلا اخص
من القبح عقلا على مقتضى كلامه وان لم يصرح به لانه اذا كان الشئ واجبا عقلا آه الا انسب
ان يقول هنا اذا كان الشئ واجبا عقلا فتركه يكون حراما عقلا فيكون قبيحا كما قال فيما بعده فلا يذم
لتركه حاكم بالحسن والقبح لكونه حاكما بالوجوب والحرمة فوله موجب للعلم بهما اى فيما
يتعلق العلم بهما واما فيما لم يعلم الا بالشرع فلا فيرد لكونه موجبا لهما لحسن صوم يوم عرفة و
حرمة يوم النحر وعندنا اى عند بعض اصحابنا الحاكم جعل الحاكم مسندا اليه مع انه جعله خبرا
ليفيد الحصر بجعله محلى باللام فيفيد ان الحاكمية بهما منحصرة فى الله تع واما فى الاول فيفيد الكلام

ب

ع الا وجوب التصديق بانه نبى عقلا لو توقف على الشرع يلزم الدور
منه

كما ذكره من ان الشئ اذا كان حراما عقلا فتركه
يكون واجبا فيكون حسنا عقلا منه

وهذا ليس بمقصود هنا بل المقصود [illegible]

حيث جعل العقل مسنداً اليه ومحلى بلام الجنس ان العقل منحصر في الحاكمية وكنت ان تقول كما
كان الحصر مقصوداً في الثاني دون الاول اختار هذا الاسلوب فلتحلق تخلق الله تعالى العلم
هذا بناء على ان العلم من الموجودات الخارجية وهو مذهب بعض المتكلمين وعند اكثرهم انه
ليس بموجود في الخارج صرح به الفاضل الخيالي في السوفسطائية بحث ثم هذا لا يتناول خلق بعض
العلم بدون كسب كما سيجيء وفي هذا القدر لا خلاف اه لكن بيان هذا القدر غير مقصود هنا بل
تمهيد لذكر الخلاف مع الجواب عن شبهة المعتزلة حاكم مطلقاً اي غير مقيد بالعبادة ومعنى كونه
حاكماً ان الفعل يقتضي المأمورية شرعاً وان لم يرد ولا دخل للشرع في الحكم بل الشرع مبين الحسن
في البعض الذي لا يدركه العقل فيه الحسن ابتداء فلان الاصلح ونحوه لطف العبد واثابة المطيع
وعقاب العاصي والمراد بالاصلح الانفع في الدين بمعنى انه يجب على الله تعالى ان يعطي العبد ما هو انفع
له في دينه قالوا لان تركه بخل وسفه يجب تنزيهه تعالى عنه هذا مذهب معتزلة بصرة او الاصلح
في الدين او الدنيا معاً بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير وهذا مختار معتزلة بغداد والقصد التعميم
الى المذهبين لم يقصد الاصلح واجب عقلاً وقد عرفت ان الواجب العقلي ما يحمد على فعله ويذم
على تركه عقلاً فلم يؤخذ في تعريفه الثواب اصلاً ولهذا تجاسروا على اطلاق الوجوب بالعقل
على الله تعالى فيكون تركه حراماً اي عقلاً والحرام العقلي ما يذم على فعله ويمدح على تركه عقلاً ولم يؤخذ
في تعريفه عقاباً يكون حكماً بالحسن اه الوجوب اخص والاخص مستلزم للاعم وانما تعرض
للحسن والقبح العقليين في افعال الله تعالى مع ان الكلام في حسن بعض افعال العباد وقبحه استطراداً
او تتميماً للبحث وتكميلاً له وايضاً فيه تأييد لحكمهم على العباد واما على العباد فلان
العقل عندهم يوجب الافعال اي الافعال التي يعرف حسنها اما من جهة ذاتها او لصفتها
او الايجاب بعد المعرفة وكذا الكلام في الاباحة والتحريم ويسيجيء اي بدون ايجاب العقل

واما البعض الذي يدرك العقل فيه الحسن ابتداء فالشرع مؤيد للعقل ومؤكد لحكمه

خذوا

45

واعلم فرق بين الوجوب والاباحة هو ان الفعل الحسن ان كان في اتيانه تعبد وتذلل فهو واجب
عقلاً بالمعنى المذكور والا فهو مباح اي لا يذم فاعله ولا يمدح عقلاً ومقتضى كلامهم انه يحرمها
ان كان قبيحاً بحيث يؤدي فعله الى مخالفة المولى ومتابعة الهوى ويكره ان كان الفعل
قبيحاً بحيث لا يؤدي ارتكابه الى العصيان بل يؤدي الى نقص وادنى خسران من غير ان يحكم
الله تعالى فيها بشيء وهذا البيان كونها عقلية ولمزيد توضيح لذلك واذا حكم الله تعالى فيها يكون مقرراً
زيادة تقرير وليت شعري ماذا يقولون فيما حكم الله تعالى خلاف ما يحكم العقل والقول انه ليس بواقع
ضعيف اذ الادعاء الموافقة دائماً مشكل وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى لا مدخل
للعقل فيهما وان كان يعرفهما بدليل في بعض الافعال كتصديق النبي صلعم فانه يعرف حسنه ووجوبه
عقلاً كما مر والحاصل ان الحاكم بالحسن هو الشرع كما هو رأي الاشاعرة فالله تعالى في الازل الخطاب
الشرع كما اشار اليه المص بقوله اذ هم كثيراً ما حكم الله بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شيء منه اه
فان قيل لم يتصور في حكم اللفظي فلا جرم ان المراد الحكم القديم وسيجيء من الشارح التحرير بحث
ان الوقت سبب نفس الوجوب انه السبب الظاهري وسببه الحقيقي هو الايجاب بالقديم وذلك
لا ينافي قولهم ان الوجوب العقلي لا يتوقف على الشرع ليتوقف الشرع عليه فان المراد به تبليغ
الرسل والكتاب الرباني وقد اشار اليه المص ايضاً بقوله الآتي بل معرفته موقوف على تبليغ الرسل
والحاصل ان مشايخنا الحنفية بعد اتفاقهم مع الاشاعرة اختلفوا فذهب بعض اصحابنا
الى ان بعض الافعال قد يعلم حسنه او قبحه بالعقل بخلق الله تعالى علماً ضرورياً بها بدون كسب
كحسن تصديق النبي صلعم وقبح الكذب الضار او مع كسب كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار
وغيره ونحو مما يستفاد حسنه او قبحه من النظر في المقدمات المعلومة وقد لا يعرفان الا بالنبي
والكتاب وذهب الاشاعرة الى ان الحسن والقبح لا يعرفان الا بعد كتاب ونبي ولا معرفة قبل

الفعل ح

والحسن الفعل ح

فتناول الاحكام الخمسة وهو الوجوب والكراهة والاباحة والندب والكراهة وهذا مذهب المعتزلة

في كون الحاكم هو الله تعالى اما عندنا الحاكم هو الله تعالى واما عند الاشاعرة فالحاكم بالحكم القديم كما زعموه هو الحاكم بالحكم اللفظي وتبليغ الرسل ويحتمل ان يكون مرادهم الحكم القديم كما زعمه حسن الشارح بيانهم هو الاول

ولا معرفة قبل ورود الشرع اصلاً ايضاً وذهب بعض اصحابنا كابي منصور الماتريدي واكثر علماء العراق
الى ان الحسن لذات الفعل او لصفته قبل الامر والحكم ثم امر وحكم بايجاب القديم وذهب
الاشاعرة الى ان الحسن والقبح بسبب كونه مأموراً به وقد مر الاشارة اليه
وهو متعال آه وهذا جواب عن شبهة المعتزلة اذ الحكم عليه تع من غيره يوجب العجز
والنقصان ومن قال به غرق في الخسران والخذلان حيث قالوا الاصلح واجب لا نترك سفه
وبخل باجل لانه لطف وتفضل فمن اين يلزم من عدم اللطف السفه والبخل وانه تع يتصرف في ملكه
كيف يشاء فسبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء وهو خالق افعال العباد من الحسنات
والسيئات على ما مر من قوله فحصل الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تع واختيار العبد جاعل
بعضها اي مصير بعضها او خالق بعضها حال كونه حسناً امر بها بالحكم القديم لكونها حسنة
لذاتها او لصفتها الا انه امر بها فكانت حسنة وكذا جعل بعضها قبيحاً فنهى عنها لا انها
كانت قبيحة كما اختاره الاشاعرة ويبعد كل البعد ان يقال انه خلق افعالها خالية عن
حسن وقبح بالمعنى الثالث هذا اشارة الى رد الاشاعرة وقوله ولكل قضية اه رد للمعتزلة
حيث اثبت ان له في كل قضية حكم معين في الازل ولم يكن للعقل مدخل فيها اصلاً واحاطة
بظواهرها احاطة ازلية وتعلقات قديمة يعلم الاشياء انها ستقع في وقت كذا وعلى صفة كذا
من حسن وقبح وخير وشر وبعد وقوعها ووجودها في الخارج يعلم انها وقعت الآن او غداً
وهذا تعلق حادث يترتب عليها الجزاء من الثواب والعقاب فاذا كان الامر كذلك لا مجال
للعقل حكم من الاحكام جزئيات الاسلام وانكار ذلك مكابرة عظيمة ومعاهدة لطف محاططة (?)
وله في كل قضية اي كل قضاء كلية اي اجمالية او جزئية اي تفصيلية كذا فسر النحرير لفظة
قضية في كلام عمر النسفي بالقضاء والقضاء عبارة عن الحكم بنظام الموجودات على ترتيب

عا
وفيه اشارة الى انه تع يفعل الاشياء بمشيته وان المشية غير لازمة من الله تع فلا جرم ان لا معنى للوجوب اصلاً منه

ط
فالمعنى الاول بناء على ان الجعل متعد الى مفعولين بمعنى صير والثاني متعد الى مفعول واحد بمعنى خلق منه

46

على ترتيب خاص في ام الكتاب اي اولاً وفي اللوح المحفوظ ثانياً على سبيل الاجمال وهو مراد صاحب
التوضيح بكلية والقدر تعلق الارادة بالاشياء في اوقاتها وهو تفصيل قضائها السابق بايجادها
في المواد الجزئية وهو المراد بقوله جزئية غاية الامر انه عمم القضاء الى الاجمال والتفصيل فح
يكون قوله بحكم معين ناظراً الى قوله كلية وقضاء معين ناظراً الى قوله جزئية واراد بالحكم المعين الترتيب
الخاص وبالقضاء المعين تعلق الارادة بالاشياء في اوقاتها بايجادها في المواد الجزئية مع
اشتمالها على ما الذي يوجد فيها من حسن وقبح ونفع وما يلزمها من زمان ومكان والظرفية
باعتبار القيد فلا يلزم ظرفية الشيء لنفسه ويمكن ان تقول المراد بالقضية اصطلاح المنطقيين اه
والقضية الكلية مثل كل صلوة كذا وكل حيوان كذا والجزئية مثل قوله الزنا الصادر من
المحصن كذا او غير المحصن كذا او غيره وذكر ما لا يكاد ان يحصى فح الظرفية واضحة ظاهرة اذ كثير
مما حكم الله تع اي الازل بقرينة لم يطلع العقل آه وقد ذكرناه سابقاً اي ترتب العقل المقدمات
اشارة الى ان كسب العلم انما هو ترتيب المقدمات واما نفس العلم فلكونه من الافعال الغائية
ليس من الافعال الاختيارية وليس بمكتسب وترتيب المقدمات ليس بايجاد اي الترتيب
بالمعنى النسبي ليس بايجاد بل هو كسب واما المعنى الحاصل بالمصدر فهو ايجاد لانه فعل الله تع
والحاصل ان الترتيب كسائر الافعال حاصل بمجموع خلق الله تع وكسب العبد واختياره واما العلم
فليس بكسب العبد بل معنى كسب العلم كسبه تحصيل مباديه تمت الكتاب

تمت الكتاب بعون الله
الملك الوهاب

نفع ٤

عا
اذ ان الاحكام الشرعية تشتمل على قواعد كلية مثل كل صلوة واجبة
على كل مسلم ومسلمة وكذا الزكوة والصوم والحج واجبة
وكذا كل بيع ونكاح واجارة حكمها كذا وغير ذلك
وتشتمل ايضا قضايا جزئية مثل صلوة زيد وزكوة عمرو
وبيع بكر كذا وحال الصحة والمرض والاقامة والسفر
والغنى والفقر وغير ذلك مما لا يتناهى منه

بكسب ٤

العلم ٤

407

حاشية عبد الحكيم السيلكوتي على التلويح
على التوضيح في بحث مقدمة
الاربعة رحمة الله تعالى
عليهم اجمعين
امين

بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا لمن انزل كتابه الحكيم تبيانا لكل شئ وهدى ومصليا على كاشف مجلاته الذى لا ينطق عن هوى وعلى اله واصحابه الذين بذلوا مهجهم فى قمع ضلالات وغوى وعلى من تلاهم فى ابرار خباياه معتبرا بعداله ونهى يقول الفقير المسكين عبد الحكيم بن شمس الدين ان احق العلوم بالاختيار وادقها بالنظر والاعتبار واعلاها شانا واسناها برهانا علم اصول الدين الذى هو منار الاهتداء الى قواعد الاسلام ومنهاج لسكون مذاهب الاحكام ومن جملة مباحث الحسن والقبح عجيب الشان غريب البيان لا يحوم حول سرادقات مخدراته كل فهم ولا ينال اغراض لطائفه من فسى الانظار كل سهم سيما المقدمات الاربع من كتابى التوضيح والتلويح فانهما كشفا ساق الجد فى التحقيق والتنقيح فاردت ان احققها تسهيلا على الخلان بتعليقات جادتها قريحتى عند قراءة نور عين الانسان سالكا طريقة الانصاف طاويا كشحه عن جانب الاعتساف ملتمسا ممن لهم شان ونباهة فى درك المعقول ان يعيروها بمعيار صحيح النظر والاعتبار متجافين عن عادة النفس العناد والانكار فان جهد العقل عبادة وترك العادة سعادة والله الملهم للرشاد والمسئول لنيل العصمة والسداد قوله من قضايا الشرع آه يعنى ان هذا الحكم مما ثبت فى الشرع وليس من موجبات اللغة كما بينه بقوله واما من حيث اللغة قوله لان الشارع حكيم آه اشارة الى استدلالين معقول وهو ان الله تعالى حكيم والحكيم لا يطلب القبيح لاخلاله بالحكمة ومنقول وهو قوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء وهو خروج عن طريقة العبارة لان قوله لا يأمر اما خبر او وصف وعلى كلا التقديرين لا يفيد مع الفاضل ثم انهم قد يفسرون الحسن بما ليس له عاقبة ذميمة فيدخلون المباح فيه وقد يفسرونه بما له عاقبة حميدة فيجعلونه واسطة واورد على الدليل الثانى ان عدم الامر بالفحشاء التى هى القبائح كما يدل عليه تعالى وينهى عن الفحشاء لا

لا يستلزم حسن المأمور به مطلقا لجواز ان يكون من قبيل المباح والجواب ان المحققين على ان المباح ليس بمأمور به على ما مر فالمأمور به لا يكون الا حسنا واما ما قال الفاضل الجلبى من ان المراد بالفحشاء ما ليس له عاقبة حميدة ولو قال بدل قوله لا يأمر بالفحشاء لا يأمر بما ليس له عاقبة حميدة لكان اظهر فيرد عليه ان التفسير المذكور لا يصح فى قوله وينهى عن الفحشاء لانه يستلزم نهيه على المباح والقول بتغاير المعنيين فى الموضعين تكلف ولو بدل قوله لا يأمر بالفحشاء بما ذكره يرد عليه انا لا نم انه لا يأمر بما ليس له عاقبة حميدة لانه يأمر بالمباح قوله على سبيل الالزام قيد بذلك لتحقق الامر بالاتفاق فان الواجب مأمور به بالاتفاق وان اختلف فى المندوب والمباح قوله وقد اختلفوا حاصل الاختلاف ان الاشعرية وبعض الحنفية يقولون انه امر به فحسن ونهى عنه فقبح فالحسن والقبح من اثار الامر والنهى وبالضرورة لا يمكن ادراكه قبل الشرع اصلا وغيرهم يقولون انه حسن فامر به وقبح فنهى عنه فالحسن والقبح ثابتان للمأمور به والمنهى عنه فى انفسهما قبل ورود الشرع والامر والنهى يدلان عليه دلالة المقتضى على المقتضى ثم المعتزلة يقولون ان جميع المأمورات بها حسنة والمنهيات عنها قبيحة فى انفسها والعقل يحكم بالحسن والقبح اجمالا وقد يطلع على تفصيل ذلك ايضا اما بالضرورة او بالنظر وقد لا يطلع وكثير من الحنفية يقولون بالتفصيل فبعض المأمورات والمنهيات حسنها وقبحها فى انفسها وبعضها بالامر والنهى هذا هو المذكور فى اكثر الكتب كما نقله الفاضل الجلبى عن فصول البدايع لكن المذكور فى الكشف نقلا عن القواطع ان اكثر الحنفية والمعتزلة متفقون على القول بالتفصيل ويوافقه عبارة المص فيما سيأتى حيث قال وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يكونان لذات الفعل او لصفة له ويعرفان عقلا ايضا اذا عرفت هذا علمت ان قوله بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ليس معناه ان العقل علة لثبوته كما فى قوله ثبت بالامر فان حسن المأمور به عند القائلين بالمدلولية ثابت لذاته او بصفة حقيقية او اعتبارية له بل معناه انه ثبت حسنه عند العقل قبل الامر ولو اجمالا كما هو عند المعتزلة فى الاحكام التى تعذر عليه معرفة وجه حسنها على التفصيل قبل الشرع كصوم اول يوم من رمضان

ويمكن ان يقال ثبت حسنه المنصف بالقبلية على الامر بالعقل ولو بعد الامر فاذا كان ثابتا
بالعقل قبله يكون ذاتيا بالضرورة وانما لم يقل بمعنى انه ثبت فى نفسه والامر دليل مبين
له لفائدتين احديهما الاشارة الى مبنى القول بالذاتية وهو كون العقل وسيلة اليه بدون
الامر فانه الذى حداهم الى ذلك القول وثانيتهما التنبيه على انهم كما يقولون بالذاتية يقولون
بثبوته بالعقل ايضا كما ان الاشعرية ينكرونهما وذكر بعض الافاضل انه ليس المراد بكون
الحسن عقليا عند المعتزلة انه يدركه العقل لا من قبل الشرع والا لما صح تقسيمه الى الثلثة عندهم
بل المراد بالعقلى مقابل الشرعى اعنى ما كان فى نفسه مع قطع النظر عن امر الشارع ونهيه والعقل
تفسيره العقلى بما يثبت فى نفسه لعلاقة ان العقل لا يدرك الا الامور الثابتة فى نفسه وح
يكون معنى ما ثبت بالعقل ما ثبت فى نفسه مع قطع النظر عن الامر والنهى على وفق قوله انه ثبت
بالامر قوله قال فى الميزان آه قال الفاضل الجلبى الظاهر انه اشارة الى القول بالتفصيل كما
هو مذهب اكثر الحنفية فح يكون قوله سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله اى فى الكل اشارة
الى مذهبى الاشعرية والمعتزلة والموافق لما سيأتى فى المتن والمنقول من القواطع من اتحاد
مذهب اكثر الحنفية والمعتزلة ح انه اشارة الى ان ليس المراد بقوله او بالعقل قبله الايجاب الكلى
كما اريد بقوله ثبت بنفس الامر الايجاب الكلى بل الايجاب الجزئى الذى يستلزم رفع الايجاب
الكلى المدلول بقوله ثبت بالامر قوله يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فح يكون تقريرا
او تاكيدا لما استفيد من قوله من امهات مسائل الاصول وانما جوز الحمل على التاكيد
مع تحقق المعنى الثانى لان المقام مقامه فان القوم تركوا تحقيق هذه المسئلة فى كتبهم
والمص طول فيه فكان مظنة ان يتوهم انه اشتغل بما لا يحتاج اليه فى هذا العلم اظهارا لفضله
فى علم الكلام وقد يقال انه على المعنى الاول ليس تاكيدا لافادته كونها من امهات كلا
جزئى الاصول اعنى المنقول الذى هو الكتاب والسنة والمعقول الذى هو مباحث الاجماع
والقياس قوله من جهة البحث آه يعنى انها راجعة الى البحث عن صفاته الفعلية
وقد يقال انها من مباحث الكلام اللفظى باعتبار رجاعها الى الامر والنهى هل هما موجبان
لها او دالان عليها او من مباحث فعل البارى بمعنى هل هما من افعاله وآثاره الثابتة
بالامر والنهى اولا اقول يرد على الاول انها لو كانت من مباحث الكلام اللفظى لاوردوها
فى مباحثه مع انها مذكورة فى مباحث الافعال وان مباحث الكلام اللفظى ليس مطلقا

مطلقا من مباحث الكلام بل من حيث انه يصح اتصاف البارى به اولا وانه حادث
او قديم والا لزم ان يكون جميع مباحث الامر والنهى من المسائل الكلامية وعلى الثانى
ان الحسن والقبح ليسا من الامور الموجودة فى الخارج حتى يقال انهما من افعاله وآثاره
والثابتة بالامر والنهى اولا اللهم الا باعتبار الوجود الرابطى قوله واصولية من جهة آه
وتكون راجعة الى الامر والنهى باعتبار انهما يثبتان او يدلان عليهما لا من احوال الحكم
على ما يوهمه ظاهر العبارة لانه انما يصح على رأى من جعل الحكم ايضا من موضوعات الاصول
الفقه ولانه لو كان كذلك لاوردوها فى مباحثه قوله لئلا يثبت بالامر اى بامر الخاص
فان الفقيه يبحث عن الاحكام من حيث استنباطها عن الادلة الجزئية قوله الجبر
افراط آه وذلك لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش والارتعاش فسلب الاختيار
عن العبد مطلقا وجعله بمنزلة الجماد وتجاوز عن الحد الذى حكم به البديهة من وجود الاختيار له
وبهذا يندفع ما قال الفاضل الجلبى من ان الجبر الخالص والمتوسط مشتركان فى هذا الافراط
اذ لا فرق بين اثبات قدرة الى تاثير لها وبين نفيها لان نفيها مطلقا يخالف البداهة
بخلاف اثباتها مع عدم التاثير فان البداهة لا تدل الا على دوران الفعل معها لا على تاثيرها فيه
قوله والقدر تفريط آه لانه قول بوقوع بعض الامور على خلاف ما اراده ففيه نقص
فى قدرته وارادته قوله يطلق على ثلثة معان يفهم منه حصر لان المقام مقام البيان
ولذا صرح فى شرح مختصر الاصول بكلمة انما والمعانى الثلثة التى ذكرها المص موافق لما فى النهاية
وذكر فى المواقف بدل المعنى الاول موافقة الغرض ومخالفته وفى بعض الكتب اشتماله
على المصلحة والمفسدة ومآل المعانى الثلثة واحد فان الموافق للغرض فيه مصلحة لصاحبه
وملايم للطبع لميله اليه بسبب اعتقاد النفع ومخالفه مفسدة له غير ملايم للطبع وليس
المراد بالطبع المزاج حتى يرد ان الموافق للغرض قد يكون منافرا للطبع كالدواء الكريه
للمريض بل الطبيعة الانسانية المائلة الى جلب المنافع ودفع المضار وقد ذكر فى شرح مختصر
الاصول بدل المعنيين الباقيين ما امر الشارع بالثناء على فاعله او بالذم له وما لا حرج
على فعله وما فيه حرج والمراد بالحرج الشرعى على ما فسره فى الحاشية والفرق بينهما باعتبار
انه على الاول يكون المباح والمكروه واسطة وعلى الثانى يكون داخلا فى الحسن فيكونان
راجعين الى المعنى الثالث الا انه قيده بالشرع لان مقصوده بيان المذهب الخاص

بالاشاعرة وانما ترك المعنى الثانى المذكور ههنا اعنى ما يكون صفة كمال وصفة نقصان
لان كلامه فى بيان حسن الافعال وقبحها لا ما يشمل الافعال والصفات وكذا التفسير الاشعرى
بما امر به ونهى عنه راجع الى الثالث بناء على ان المدح والذم عندهم ليس الا بالشرع واما ترك
بعضهم قيد الثواب والعقاب فى المعنى الثالث واخذ بعضهم فبناء على تعميم التعريف
لافعال البارى وعدمه فتدبر ولا تكن ممن يتوهم من اختلاف العبارات اختلاف المعبرات
قوله نص الشارع عليه اى نص الشارع على ان الفعل الفلانى ممدوح او مذموم كما فى قوله
فيه رجال يحبون ان يتطهروا والله يحب المتطهرين فى حق اهل قباء لمبالغتهم فى الاستنجاء
وفى قوله صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر ونصه على دليل
احدهما كالايات الدالة على ان فاعل المأمور به مطلقا ممدوح وتاركه مذموم مثل ان
الذين آمنوا وعملوا الصالحات الآية ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وانما كانت
دلائل على المدح او الذم على الفعل الخاص لانها تدل على كبرى تحصيل بضم الصغرى سهلة
الحصول اليها النتيجة مثل هذا مأمور به ممدوح فاعله او مذموم تاركه ومع انه من هذا
التعميم دفع ما اورده الشيخ ابن الحاجب على هذا التعريف من انه ان اريد بذم الشارع
نص عليه فلا يوجد فى الجميع اذ الشارع ما ذم كل تارك اى واجب كان وان اريد نص اهل
الشرع فدور لان الغرض من تعريف الواجب ان يعرف اى فعل واجب فيذم تاركه
فاذا عرف بذم اهل الشرع وهم لا يذمون ما لم يعرفوا الوجوب ولا يعرفون الواجب
ما لم يعرفوا الذم كان دورا كما ذكره الشيخ فى تعريف المعرب بما اختلف آخره باختلاف
العوامل ايضا قوله وهو لا ينافى جواز العفو الصواب ان يقول وهو لا ينافى وقوع
العفو اذ لا يتوهم منافاته الجواز اصلا قوله ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب آه
لان المتبادر منه كونه بحيث يقع عليه العقاب فى الاستقبال فينافى وقوع العفو
وكذا لو اريد كونه بحيث اوعد بالعقاب عليه لامتناع الخلف فى الوعيد عند الاكثرين
نعم لو اريد به استحقاق العقاب عليه ودفع الاستحقاق بانه لو عوقب عليه لاذم من
نظر الشارع لآل الى ما ذكره المص لكن تغيير الالفاظ فى التعريفات بخلاف ظواهرها
بلا قرينة ظاهرة غير جائز قوله او لصفة من صفاتها حقيقية عند القدماء واعتبارية
عند الجبائى ولعل المراد بالذات ما لا يكون خارجا عن الماهية ليشمل ما حسن بجزئه ايضا

اى كون الشئ يتعلق بذم الشارع منه

هذا ينافى ما فى الحاشية ان بعض من جعل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم الآية مثالا للنص الشارع على دليل الذم كما لا يخفى تأمل منه

قوله لكن الشرع آه استدراك لدفع توهم عدم الفرق بين مذهبى الاشعرية والمعتزلة
فى هذا القسم حيث اتفقوا على عدم ادراك الحسن فيه بدون الشرع وحاصله ان الحسن
من مقتضيات الامر عندهم ومن موجباته عند الاشعرية كما مر قوله وليس المراد آه يعنى قول
المص رح فهذا بناء على الامرين ليس معناه ان مذهبه موقوف على مجموع الامرين كما يتبادر
من ظاهره بل ان كل واحد من الامرين عمدة فى مذهبه فكانه مبناه فالاضراب الاول بالنسبة
الى مجموع الامرين والثانى بالنسبة الى كونهما مبنى قوله والمذكور فى الكتب الكلامية آه
اعتراض على المص بان ما ذكره من انتفاء نسبة الحسن الى فعاله تعالى عند الاشعرية مخالف
لما فى الكتب الكلامية وقوله واما بمعنى كون الفعل آه جواب سؤال وهو ان يقال ان ثبوت
الحسن لها بالتفسيرين المنقولين لا ينافى انتفائه عنها بمعنى كونه متعلق المدح والثواب
وهو الذى قصده المص وحاصل الجواب ان افعاله منزهة عن الحسن بهذا المعنى مطلقا عند
الاشعرية والمعتزلة اذ لا يتصور فى شانه ترتب ثواب فح لا معنى للتقييد بقوله عنده
وكذا قوله وما ذكروا آه دفع لما عسى ان يقال يجوز ان يكون مراد المص انتفاء الحسن عن افعاله
تعالى عند الاشعرية بالتفسير الذى نقل عن الاشعرى وهو ما امر به وحاصل الدفع ان هذا التفسير
عنده مختص بافعال العباد فلا معنى لنسبة نفى الحسن بهذا المعنى اليه وبما ذكرنا اندفع الاعتراض
الذى اورده الفاضل الجلبى على قوله واما بمعنى كونه متعلقا آه من انه ان اراد كونه متعلقا
لهما معا كان بعده مخصوصا بافعال العباد فلا وجه لافراده بالذكر وان اراد كونه متعلقا
لكل واحد منهما بالانفراد كان صحيحا فى حق الثواب دون المدح قوله وكون المباح آه
اعتراض آخر على المص حيث عمم الامر فقال سواء كان الامر للايجاب او للاباحة او للندب
وادخل المباح فى تعريف الحسن وقد يجاب عنه بان من ادخله فيه جعل المباح مأمورا به مجازا
وهو لا ينافى الاتفاق على انه ليس مأمورا به حقيقة وفيه بحث لان الامر فى قوله ما امر به
اما ان يراد به معناه الحقيقى اعنى ما ثبت بصيغة دالة على الوجوب والندب فالمباح خارج
وان اريد به معناه المجازى اعنى ما ثبت بصيغة دالة على الاباحة يلزم خروج الواجب
والمندوب ولو اريد كلاهما يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وتأويله بما يطلق عليه لفظ الامر
مطلقا على طريقة عموم المجاز بعيد سيما فى التعريفات قوله لاتفاقهم اى الاشاعرة بناء
على ان الكلام فيهم فلا حاجة الى ما ذكره الفاضل الجلبى لم يعتد بخلاف الكعبى لانه مكابرة

متعلق المدح والثواب منه

حاصل الدفع اختيار الشق الاول ووجه الافراد ان الاول لا يتصف افعاله تعالى به عند الاشعرى والمعتزلة والثانى مختص بالاشعرى منه

وهو ان الحسن ما امر به والقبيح ما نهى عنه منه

محضة مبنية على شبهة ضعيفة كما تقرر فی موضعه قوله ولانه ليس متعلق المدح
والثواب يعنی ان المص صرح ان الحسن والقبح بالمعنی الثالث عند الاشعری مايكون
بمجرد كون الفعل مأمورا به ومنهيا عنه فعلی هذا يجب ان يكون كل ما امر به حسنا بمعنی كونه
متعلق المدح والثواب والمباح ليس كذلك فلا يكون مما امر به فاندفع ما اورده الفاضل
الجلبی ان كان محل النظر دخول المباح فی مطلق تفسير الحسن لم يرد اذ قد يفسر بما لا حرج فی فعله
ولا شك فی دخوله فيه وان دخوله بالتفسير بما امر به لم يصلح التعليل بقوله لانه ليس
متعلق المدح والثواب قوله والحسن ما ليس كذلك فی التفسير الخ غير مطرد لشموله افعال البهائم
والصبيان والمجنون والاضطرارية ولعل من عرف الحسن بذلك يلتزم كونها حسنة
اذا دخال المباح واخراجها ترجيح بلا مرجح والی ما ذكرنا يشير عبارة السيد قدس سره
فی حاشية شرح مختصر الاصول حيث صرح بان تعريفه بما لا حرج فی فعله يشمل المباح
وفعل غير المكلفين ولم يعترض عليه قوله ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله
ای يكون الاقدام عليه ملايما للعقول السليمة وقس عليه القبيح قوله ان شاء تركه آه
المراد بالترك اما انصراف القلب وارتياده واما عدم فعل المقدور قصدا لانه الذی
يتعلق به الذم والمدح والثواب والعقاب وعلی التقديرين يتعلق به المشية لا عدم
الفعل مطلقا فلا يتجه ما اورده الفاضل الجلبی من ان الاولی ان يقول ان لم يشأ لم يفعل
لان عدم الفعل ليس بمشية والا يلزم حدوثه قوله قد لا يكون حسنا بل قبيحا آه
يعنی ان فعل المضطر والمجنون كالزنا مع كونه مما لهما ان يفعلاه قد لا يكون مما يتعلق به
المدح والثواب بل يكون مما يتعلق به الذم والعقاب فلو لم يعتبر قيد القادر والعالم
فی التعريف الثانی للمعتزلة يلزم دخوله فی تعريف الحسن وخروجه عن تعريف القبح فلا يكون
هذا التعريف مساويا للمعنی الثالث المتنازع فيه مع ان هذين التعريفين لهم
مبنيان علی المعنی الثالث للحسن والقبح وكونهما عقليين فاندفع الاعتراضان
اللذان نقلهما الفاضل الجلبی احدهما انه ان اراد ان ما لهما ان يفعلاه قد لا يكون حسنا
بالمعنی المحذوف عنه قيد القدرة والعلم فظ انه ليس كذلك وان اراد المعنی الآخر فلا نسلم
استحالته وانتقاض التعريفين جمعا ومنعا ووجه دفعه ظ لان المعنی المراد المعنی
المتنازع فيه وعدم كون فعلهما حسنا بل قبيحا بذلك المعنی يعتبر بصحة هذا التعريف

هكذا ذكره فی شرح المواقف فی بحث الكيفية النفسانية منه

هذه الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون عدم الفعل متعلق المشية باعتبار استمراره منه

لزم نيح

لانه نقيض اخص مما امر به

التعريف لانه فرعه وثانيهما انه لم لا يجوز ان يكون فعل المجنون والمضطر حسنا منهما قبيحا
من غيرهما ووجه دفعه ان سقوط الذم والعقاب عنهما بواسطة العذر لا يقتضی
عدم كون الفعل متعلق الذم والعقاب فی نفسه قوله ان الفعل حاصل منع عدم
الواسطة علی التفسير الثانی لان فعل المضطر والمجنون لا يصدق عليه شیء منهما وحاصل
الجواب ان النفی فی قوله ما ليس للقادر العالم ان يفعله ليس متوجها الی القيد بل الی
المجموع فيصدق علی فعلهما تعريف القبح بناء علی عدم القدرة او العلم لكن الحق ان النفی
متوجه الی القيد وان فعلهما واسطة بناء علی ما صرح به السيد فی شرح المواقف
ان ما ليس فعلا اختياريا لا يتصف بشیء منهما اتفاقا منا ومن الخصوم قوله الثانی منع
لقوله والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول مستندا بان المكروه
عندهم مما يمدح علی تركه فلا يكون فعله داخلا فی الحسن لا علی التفسير الاول لعدم المدح عليه
ولا علی الثانی لانه اذا كان يمدح علی تركه ليس للعاقل ان يفعله ولا يذم علی فعله لانه ترك الاولی
فلا يدخل فی القبيح اما علی التفسير الاول فظ واما علی الثانی فلانه اذا لم يذم علی فعله يكون كفعل
المباح فلا يصدق عليه ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله كما لا يصدق علی المباح وليس منعا
للمساوات بين التفسيرين كما زعمه الفاضل الجلبی لان الجواب لا يطابقه لان السائل
انما اثبت عدم المساوات بمجرد كون المكروه بالكراهة التنزيهية واسطة وذلك مما سلمه
المجيب والقول بان مرادنا بالمكروه كراهة التحريم لا ينفع ولا يضر قوله ولقائل ان يقول
آه اعتراض علی قوله فيكون التفسيران متساويين حاصله انه ان اريد بما ليس للقادر
العالم بحاله ان يفعله عدم الجواز يدخل المكروه فی الحسن لتحقق جواز الفعل فيه وان اريد
عدم الابتغاء واللياقة يدخل المكروه فی القبيح لكنه ليس بداخل فيه علی التفسير الاول لعدم
الذم علی فعله فيكون التفسير الثانی اعم من الاول لكن شيخ قوله ظاهر هذا الكلام آه المشعر به
كونهما اصليين للمدعی والنفی المدلول عليه بقوله وليس كذلك راجع الی هذا قوله ادلة
كثيرة ان شئت فارجع فی شرح مختصر الاصول قوله لا يتوقف علی ان فعل العبد آه
يعنی لو توقف تلك الادلة علی هاتين المقدمتين للزم كونهما اصليين للمدعی بناء علی
اصالتهما للادلة التی هی اصوله وانما قال ظاهر هذا الكلام لانه يمكن ان يتاول بمثل ما مر
سابقا بقوله وليس المراد آه قوله قد اعترفوا بضعفهما كما صرح به الشيخ ابن الحاجب

حاصل المنع عدم شمول القبيح للمكروه بالكراهة التنزيهية لا بالتفسير الاول ولا بالثانی

ای تفسير القبح عند المعتزلة منه

فكيف يرتفع منع السائل منه

في مختصره قوله اما الاول فتقريره آه هذا الدليل تحقيقي لا الزامي ولهذا استدل
على وجودية الحسن وابتنائه على امتناع قيام صفة الشيء بغيره وامتناع قيام العرض
بالعرض والا فالخصم يسلم الاول ولا يساعد الثاني والثالث قوله ان الحسن آه
كذا القبح امر زائد على مفهوم الفعل والا لكان نفسه او جزئه فيلزم من تعقل الفعل بالكنه
تعقله والتالي بط وفيه ان تعقل الشيء انما يستلزم تعقل ذاتياته اذا كان بالكنه
والتفصيل وفيما نحن فيه كلا الامرين مم قوله لان نقيضه اللاحسن قيل اراد به
سلب الحسن لانه نقيضه لا العدول فلا يرد منع صدقه على المعدوم وفيه ان سلب الحسن
فلا يلزم من كونه عدميا وجودية الحسن فاحد المنعين لا محيص عنه قوله ضرورة ان
الوجودي آه لامتناع قيام الوجود بالمعدوم بالضرورة قوله فيكون عرضا لان كونه
وجوديا مع عدم قيامه بنفسه هو معنى العرض قوله ثم انه صفة آه يعني انه قد يوصف
به الفعل فيقال فعل حسن فيكون قائما به لامتناع الوصف بمعنى قائم بغيره كما بين في
مبادي اللغة ثم الفعل عرض بلا مرية لانه اما حركات او سكنات او هيئات مترتبة
عليهما وكلها من الموجودات العينية القائمة بذواتها ولا معنى للعرض الا ذلك فلو فرض
عدم دخوله في اجناس الموجودات عند المتكلمين يلزم بطلان حصرهم لا عدم كونه عرضا
قوله لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل يعني ان قيام العرض بالعرض بط لان فرض
وجوده يستلزم عدمه وما كان كذلك يمتنع وجوده اما الثانية فظ واما الاولى فلانه
لو فرض قيام العرض بالعرض يلزم اثبات الحكم اعني القيام بمحل الفعل اعني الفاعل لا
الفعل فعلى تقدير فرض قيام العرض الذي هو الحسن بالعرض الذي هو الفعل يلزم ان لا يكون
القيام به بل بفاعله وانما خص الفعل بالذكر اجراء لدليل امتناع القيام فيما نحن فيه
ليقاس عليه غيره او اراد بالفعل مطلق العرض توسعا والا فالمق امتناع القيام
المذكور مطلقا لا امتناع قيام العرض بالفعل ولو بدل لفظ الفعل بالعرض لكان اولى
وانما قلنا يلزم اثبات القيام لمحل الفعل لا له لان الحاصل في الواقع قيام الفعل والحسن
معا بالجوهر الذي هو الفاعل اذ الفعل والحسن معا حاصلان حيث الجوهر حاصل تبعا له في التحيز
فيكون الحسن قائما بالفاعل وقد فرض قيامه بالفعل هف وما ذكره الفاضل الحلبي
من انه لو اريد بالحكم القيام يلزم ان يكون قوله لان الحاصل قيامهما معا متضمنا

وصف الشيء نسخ

وتحقق القيام بمحل تبعيته اياه في التحيز صح

متضمنا لتعليل الشيء بنفسه وهم لان المعنى انه على تقدير فرض قيام الحسن بالفعل يلزم قيامه
بالفاعل لان الحاصل في الواقع على ذلك التقدير يكون قيامهما به لتبعيتهما له في التحيز اذ لا تحيز
للفعل في نفسه قيل المراد بالحكم الاثر والموجب كما في قولهم العلم صفة توجب حكما لمحلها
اي اثرا وهو العالمية والمعنى لو قام العرض كالحسن مثلا بالفعل لزم اثبات حكمه اعني الحسنية
للفاعل لا الفعل وهو بط وقوله لان الحاصل اه لاثبات ان محل الحسن هو الفاعل لا فعله حتى
يظهر اثبات حكمه له بناء على ان حكم الصفة لا يتعدى محلها وقيل المراد بالحكم المعنى المصطلح
والمعنى انه يفضي الى اثبات الوجوب ونحوه للمحل لا للفعل اقول وكلا التوجيهين فاسد
اما الاول فلا معنى للحسنية كون الشيء متصفا بالحسن فيؤل المعنى الى قيام الحسن به وقد فر
هذا القائل من تفسير الحكم بالقيام الى هذا التفسير لاستلزامه تعليل الشيء بنفسه
فوقع فيما هرب عنه ولانا لا نسلم ان حكم الصفة لا يتعدى محلها فان الفعل كما يوجب
عالمية المحل يوجب معلومية المتعلق واما الثاني فلان امتناع قيام العرض بالعرض مسئلة
عقلية لا خصوصية لها بالاحكام الشرعية قوله اذ هما معا حيث الجوهر اي المعنيان
معا في حيز الجوهر بطريق التبعية قيل لم لا يجوز ان يكون احد العرضين تابعا لتحيزه
لتحيز الاخر التابع لتحيز الجوهر بان يكون في احدهما خصوصية تقتضي المتبوعية وفي الاخر
خصوصية تقتضي التابعية اقول ليس معنى تبعية العرض للجوهر في التحيز ان هناك
تحيزين يقوم احدهما بالجوهر بنفسه والاخر بواسطة العرض بل تحيز واحد يتصف
الجوهر بالذات والعرض بالتبع على قياس الحركة التبعية كما يدل عليه كلام الشارح وحيث
ذلك الجوهر فلا معنى لتجويز ان يكون احد العرضين تابعا لتحيزه لتحيز الاخر التابع لتحيز
الجوهر قوله وايضا معنى قيامه آه ظاهر الكلام يقتضي انه استدلال اخر على لزوم
اثبات الحكم لمحله ولم يظهر لي الى الآن فرق بين الاستدلالين ولعله اراد وايضا
يقال بعبارة اخرى يؤيده انه قال في شرح الشرح بعد ذكر الدليل الاول وهذا ما
قال الآمدي ان قيام احد العرضين بالاخر لا معنى له سوى انه حيث ذلك العرض
الاخر آه قوله الاول لو اراد بالقيام آه اي ان اريد بالقيام في قوله يلزم قيام
العرض بالعرض الاختصاص فاستلزام توصيف الفعل بالحسن للقيام مسلم لكن بطلانه
مم اذ الدليل المذكور لا يدل الا على امتناعه بمعنى التبعية في التحيز وان اريد به التبعية

محل الحكم نسخ

اي محلها نسخ

حكم الفعل لمحله نسخ

في التحيز فاللزوم مم اذ التوصيف لا يقتضي الا الاختصاص وقوله بل هو واقع تبرع من
السائل بعد تقدير سؤاله اذ لا يتوقف منعه عليه قال الفاضل الچلبي لو جعل الحجة الزامية
سقط عنها الوجوه المذكورة في بيان ضعفها وفيه ان للخصم ان يمنع ايجاب عدمه في وجودية
الحسن لا في امتناع اتصاف الشيء بما لا يقوم به ولا في امتناع قيام العرض بالعرض فكيف
يندفع به الوجوه كلها **قوله** ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقا آه لا يخفى
ان المثبت اذا كان من شانه الموجود في الخارج لا يتصف الاشياء به الا بعد وجوده كالبياض
فانه لا يمكن اتصاف الشيء بالبياض المعدوم والا ممتنع ليس من شانه ذلك فلو كان للاحسن
من الاوصاف التي من شانها الوجود في الخارج لما اتصف المعدوم في حال عدمه في الجملة وقد
حقق هذه المقدمة بعض اجلة المتاخرين في حواشي شرح حكمة العين والمقام لا يليق ايراده
نعم بعد تسليم كون احد النقيضين عدميا بمعنى المعدوم لا يقتضي كون الاخر موجودا لجواز كونهما
معدومين والمحال ارتفاعهما في الصدق لا في الوجود **قوله** فلو اثبت وجودية آه فيه
بحث لان اللازم ان اثبات وجودية الحسن مثلا يتوقف على اثبات عدمية اللاحسن مثلا
وهو انما يتوقف على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا لا على اثبات وجودية فاللازم
ليس الا توقف الاثبات على الثبوت وذلك ليس بدور نعم لو ثبت ان اثبات عدمية
اللاحسن لا يمكن الا بطريق اثبات وجودية ما دخل عليه للزم توقف اثبات وجودية
الحسن على اثباته فيكون دورا مضمرا لكن دونه خرط القتاد **قوله** انه منقوض بالامكان
فيقال لو كان الفعل متصفا بالامكان للزم قيام المعنى بالمعنى لان امكان الفعل زائد
عليه واللازم من تعقله تعقل وجودي لان نقيضه اللاامكان عدمي لصدقه على الممتنع
ووصف للفعل فيكون قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى **قوله** انه مشترك الالزام
قال في شرح المقاصد وانما لم ينقضوا الدليل بانه يقتضي ان لا يتصف الفعل بالحسن
الشرعي للزوم قيام العرض بالعرض لان الحسن الشرعي عند اهل التحقيق قديم لا عرض ومتعلق
بالفعل لا صفة له وقد بيناه في شرح الاصول انتهى فان قيل الدليل المذكور على كونه
صفة للفعل وهو توصيف الفعل به جار ههنا فكيف لا يكون صفة له قلت حاصل الفرق
ان الحسن عندهم لما كان صفة ذاتية للفعل كان توصيفه به باعتبار حاله في نفسه فلا بد
من قيامه به فيلزم كونه عرضا وعند الاشعري لما لم يكن من صفاته الذاتية بل من صفات

لا يخفى ان معنى اعتراض الثاني ان المراد بقوله وهو عدمي
لا بد ان يكون هو العدمي المطلق اي الذي لا يكون فرد من افراده
موجودا في الخارج لان عدمية النقيض المقتضية لوجودية
نقيض آخر انما هي المطلقة لا في الجملة فح يكون معنى قوله والا
وان لم يكن اللاحسن عدميا مطلقا فح يقال ان اريد بالوجودي
في قوله ضرورة ان الوجودي الوجودي في الجملة منعنا اقتضائه
المحل الموجود لجواز ان يكون ذلك الوجودي مفهوما كليا صادقا
على الموجود والمعدوم كاللاممتنع وان اريد به الوجودي المطلق
سلمنا ذلك الاقتضاء لكن لا يثبت استلزام عدم كون
اللاحسن عدميا مطلقا عدم صدقه على المعدوم ومقصود المولى
قدس سره من قوله ولا يخفى دفع هذا الاعتراض بان المراد من قوله
عدمي ما لا يكون من شانه الوجود في الخارج وحاصل الدليل
ح وان لم يكن كذلك بل ما يكون من شانه الوجود في الخارج
لما اتصف به المعدوم حال عدمه ضرورة ان الوجودي
اي الذي يكون من شانه الوجود في الخارج تقتضي محلا موجودا
لان المثبت اي الذي اثبت للغير اذا كان من شانه الوجود في الخارج
لا يتصف الاشياء به الا بعد وجوده فيكون اتصاف المعدوم
به حال عدمه ممتنعا
محقق نسخه

منع وجود توقف اثبات عدمية صورة النفي على ذلك الثبوت

لخطاب الاولى كان وصفه به باعتبار المتعلق فلا يقتضي القيام به ليكون عرضا
فتدبر ثم اعلم ان الوجه الاول والرابع من وجوه الضعف حاصل ما ذكره المص في المتن
قوله فهو اتفاقي اي لا اختياري صادر بالقصد من جهة العبد لفرض عدم مرجح
من الفاعل وليس المراد من الاتفاقي ما يكون وجوده بلا فاعل لان الكلام في الفعل الصادر
من العبد فالفاعل متحقق قطعا **قوله** ولا يخفى انه لا جهة آه اقول كما ان المص مطالب
بوجه التخصيص الذكري بفعل القبيح في هذا الوجه كذلك الشارح مطالب بتخصيص الحسن في الوجه
الاول فما هو جوابه فهو جوابه والظاهر ان الاكتفاء بذكر احدهما على طريق التمثيل وقد يقال
لما فرعوا على الحسن والقبح العقليين ان خلق القبيح قبيح نسبوا خلق القبائح الى العباد في
هذا الاصل لما كان دليلا باعثا لهم على نسبة خلق القبائح اليهم مع قطع النظر عن ادلتهم
الاخر كان ذكر القبح ونفي كونه عقليا اهم وفيه بحث لان ثبوت الحسن العقلي ايضا
اصل لوجوب اشياء عليه تعالى فكان نفي الحسن العقلي اهم **قوله** وانه لا حاجة على
تقدير قال الفاضل الچلبي مجرد اللزوم وعدم التمكن من الترك لا يقتضي الاضطرار لما تقرر
ان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار واللازم ان يكون الواجب تعالى مضطرا
في افعاله فلا بد ان يقال ان ذلك لا يكون بتوسط اختياره لانا ننقل الكلام آه
ويؤيد هذا الجواب قول الشارح الآتي ولما كان ههنا مظنة ان يقال آه اقول هذا
سهو محض لان مراد الشارح انه لا حاجة على تقدير الشق الاول من الترديد في اثبات
كون الفعل اضطراريا الى هذا الاستدلال لان حاصل الترديد الاول ان فاعل القبيح
اما ان يكون قادرا على الترك او لا يقدر اصلا وح يكون الفعل لازما لذاته فيكون
اضطراريا بالبديهة ولا يمكن ان يعترض عليه بانه يجوز ان يكون اللزوم وعدم التمكن
بتوسط الاختيار وهو محقق الاختيار لان المفروض عدم القدرة على الترك اصلا وحاصل
الترديد في الشق الثاني اذا كان قادرا على الترك يكون الفعل والترك متساويين نظرا
الى ذاته فاما ان يحتاج الى مرجح يجب عنده الوجود او لا وعلى الاول يلزم الاضطرار
وح يرد انه يجوز ان يكون المرجح هو الاختيار والوجوب بتوسط الاختيار يحقق
الاختيار فلا يكون اضطراريا فيحتاج في دفعه الى ان يقال ننقل الكلام في ذلك الاختيار
فاما ان يتسلسل او ينتهي الى ما لا يكون باختياره فيكون اضطراريا والموقوف

من جهته نسخه

في الجواب

ثم اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما
يلزم ذلك لو لم يكن المرجح باختياره

على الاضطراري اضطراري وهذا ما ذكره المص رح بقوله واذا وجب عند الوجود المرجح لا يكون
باختياره لان آه فقول الشه وما كان هنا شرح لقوله واذا وجب آه ولا اخفاء في كونه
مظنة الاعتراض وبالجملة فاثبات كونه اضطراريا انما يحتاج في الشق الثاني فذكره في الشق
الاول زيادة قوله وان اراد به عدم التوقف آه الجواب اختيار الشق الثاني ويصح
كونه اتفاقيا بناء على ان المفروض ان الفاعل قادر على الفعل والترك يصدر عنه احدهما
تارة والآخر اخرى من غير مخصص فباعتبار فرض كفاية الفاعل يكون اتفاقيا وباعتبار
فرض عدم مخصص سوى الفاعل يكون رجحانا من غير مرجح قوله اوكون اختياره آه
في اكثر النسخ بكلمة او وبلفظ المصدر ويرد عليه انه ان اريد كون اختيار الاختيار عين
الاختيار من حيث المفهوم فغير معقول وان اريد من حيث الوجود الخارجي يكون المآل
الى انهما متحدان في الخارج متغايران في الذهن فلا يلزم التس في الامور الحقيقية وهذا
بعينه معنى انقطاعه بانقطاع الاعتبار والى هذا اشار السيد قدس سره في شرح المواقف
في بحث الوجوب وفي بعض النسخ بالواو ولفظ المضارع ويكون ح عطفا تفسيريا لقوله
ينقطع قوله الثالث آه يعني ان الحسن والقبح الشرعيين عائدان الى وقوع التكليف
بفعله وتركه واذا كان افعال العباد اضطرارية لا يكون التكليف بها واقعا لان
التكليف بما لا يطاق وان كان جائزا لكنه غير واقع فيلزم ان لا يوصف بالحسن والقبح الشرعيين
وما قاله الفاضل الجلبي من ان الاظهر ان يقال يلزم ان لا يوصف بحسن وقبح شرعيين لانهما
من صفات الافعال الاختيارية فان حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لا يوصف في الشرع
بشيء منهما ويلزم ان يكون التكاليف باسرها تكليفا بما لا يطاق يرد عليه ان كونهما من
صفات الافعال الاختيارية غير مسلم عند الاشعري بل نقول ما تعلق به الخطاب يكون حسنا
او قبيحا وحركة المرتعش والنائم وامثالهما انما لا يتصف بهما لعدم تعلق الخطاب بهما
فلا يظهر ذلك الا بعد ان يقال ان تكليف ما لا يطاق غير واقع وح لا يكون اللازم الا
امرا واحدا قوله سواء قلنا يجب به اي باختيار الفعل ولا يجب بل يصير اولى على اختلاف
الرأيين يكون الفعل اختياريا قوله وجود القدرة لا تأثير لها فلا يكون نفي تأثير القدرة
واثبات الاضطرار مصادما للبداهة قوله وعن الثاني آه يعني ان فعله يحتاج الى
مرجح ولا يصير به الفعل لازما ولا نم لزوم التس لانه قديم وفيه بحث اما اولا فلان

> لان المرجح لا يكون باختياره منه
>
> للاعتراض نسخه
>
> ويمكن ان يجاب ايضا بانا نختار الشق الاول ونقول ان انضم مع عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل عدم التوقف على مرجح آخر يلزم الرجحان بلا مرجح والا يكون اتفاقيا منه
>
> تكليفا نسخه
>
> على القول بكون فعل العبد اضطراريا او اتفاقيا كما قال الاشعري منه
>
> اي عدم اتصاف فعل العبد بالحسن والقبح الشرعيين منه
>
> لا يخفى ان اللازم على تقدير كون الافعال الاضطرارية شيئان فما بقي على الجلبي الا ان كونهما من صفات الافعال الاختيارية غير مسلم عند الاشعري منه

فلان الترديد في الاستدلال انما هو في الفعل مع المرجح وكون المرجح في ذاته تعالى قديما
لا ينفع لانا نقول ان كان الفعل مع المرجح لازم الصدور يكون اضطراريا وان كان
جائز الوجود فاما ان يفتقر الى مرجح آخر اولا فعلى الثاني يكون اتفاقيا وعلى الاول يعود
التقسيم نعم لو كان الترديد في المرجح بان يقال ذلك المرجح اما ان يكون لازم الصدور اولا
فعلى الاول يكون اضطراريا وعلى الثاني يلزم التس كان القول بان المرجح في ذاته تعالى قديم
نافعا ولا يخفى ان هذا البحث انما يرد بناء على تقرير الشه وهو مطابق لما ذكره المحققون
واما على ما ذكره المص فالجواب تام لانه ردد في المرجح واما ثانيا فلان كون المرجح في ذاته
تعالى قديما لا يصح سواء كان تعلق ارادته او نفس ارادته لانه لو كان قديما يلزم قدم
الحادث والجواب انه يجوز ان يتعلق ارادته في الازل بوجود زيد في زمان مخصوص
فعنده يوجد بلا حاجة الى تعلق آخر حادث واحتياجه الى تعلق حادث للقدرة في ذلك
الزمان يترتب عليه حدوثه وان اعترف به الجمهور لا بد له من دليل واما ثالثا فلان
عدم احتياج القديم الى المرجح يستلزم اما القول بوجوبه او بنفي ارادته قوله والمص اورد
المنع آه لا يخفى ان المص منع الوجوب ولزوم الجبر على كلا التقديرين فتزييفه الشه غير واقع
موقعه قوله ان كثيرا من المصادر قيل انما قال كثيرا لان ذلك في المصادر اللازمة
دون المتعدية ضرورة ان الهيئات المترتبة على المتعدية تحدث فيما وقع عليه لا
في فواعلها والفاعلية وان كانت هيئة حاصلة للفاعل في المتعدية الا انها ليست معنى
ثابتا وقال الفاضل الجلبي انه احتراز عما لا يحصل به معنى ثابت كالامكان والامتناع وغيرهما
مما لا يوجد فيه ايقاع الفاعل لحالة موجودة في الخارج وفيه بحث لان هذا وان كان
صحيحا في نفسه لكن لا يمكن حمل عبارة الشه عليه لان معنى المصدر هو الايجاد والايقاع
وهو لا يتصور بدون الموجد فلا يمكن له ان يقول ان بعض المصادر لا يفيد معنى ثابتا
والا لزم تحقق الايجاد بدون الموجد قوله وهو المعنى المصدري فيه بحث اما اولا
فلان معنى المصدري هو الحدث وقد ذكره السيد قدس سره في حاشية شرح المطالع
ان الحدث عبارة عن معنى المنسوب الى الفاعل بانه قائم به وقد ذكر في تعريف المصدر
باسم الحدث الجاري على الفعل ان الجاري اعم من ان يكون على وجه الصدور او على وجه القيام
كالطول والقصر واما ثانيا فلانا لا نسلم ان ايجاد الحركة في ذات الموقع تحرك بل هو تحريك

> الموجود نسخه
>
> وهو نسخه
>
> لكن يمكن ان يقال ليس مقصود الشه ان كل مصدر معناه الايجاد والايقاع لا يمكن حمل عبارته عليها قال الفاضل بل المعنى كثير من المصادر كذا فتدبر فانه بما ذكرنا يندفع بعض الابحاث الآتية على كلام الشه منه

لنفسه وانما التحرك هو قيام الحركة به المترتب على ايجاده واجتماعهما في امر واحد لا يقتضي اتحادهما وكذا يرد على قوله وكايقاعه القيام بانا لا نم انه قيام بل اقامة لذاته تترتب عليه القيام قوله والاول حقيقة معنى المصدر يريد بيان معنى قول المص وضع المصدر بازائه ويرد على قوله وهو الجزء من مفهوم الفعل انه يلزم ان يدل طال ومات وامثالهما على ايجاد الموت والطول بحسب الحقيقة مع ان المتبادر منهما ليس الا الاتصاف والقيام والذي يخطر بالبال في توجيه عبارة المتن ان لفظ الفعل بالكسر الذي هو اسم على ما في الصحاح بخصوصه يطلق على معنيين احدهما المعنى الذي وضع المصدر اي مصدره وهو الفعل بازائه وهو الايقاع والايجاد وعلى الهيئة المترتبة على ذلك الايقاع وهو الاثر وقوله فانه اذا تحرك زيد آه توضيح للمعنيين بمعنى انه اذا تحرك زيد فقد قام الحركة بزيد فاذا اريد بالحركة الحالة المذكورة فهو المعنى الثاني للفعل وان اريد بالحركة ايقاع الحركة فهو المعنى الاول والشارح فهم ان مراده هو المعنى الثاني والاول للتحرك فيكون للتحرك الذي هو مصدر لازم ايضا اطلاقان فلاجل هذا ضم قوله فكثيرا من المصادر ووقع فيما وقع وهذا ما خطر بذهني العليل ولعل عند غيري احسن من هذا قوله فيلزم التس في المبداء اعترض عليه بما اشتهر من انه يجوز ان ينتهي الى ايقاع امر اعتباري اذ لا يلزم من وجود فرد من افراد طبيعة جنسية او عرضية وجود فرد آخر ولي فيه بحث لان الايقاع اذا كان مما شانه الوجود في الخارج سواء كان طبيعة نوعية اولا فالاتصاف بفرد منه فرع وجود ذلك الفرد في الخارج كما مر فلا يمكن الاتصاف بايقاع اعتباري على ان المص يكفيه فيما سياتي الانتهاء الى الاعتباري كما ستعرفه قوله او يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع فقد عرفت ما فيه ستسمع في هذا زيادة كلام ان شاء الله تعالى قوله وبداهة العقل قاطعة باستحالة ذلك لانه يلزم ان يصدر من الفاعل المختار امور لا شعور له بها اصلا قوله فلا يلزم ذلك اي ايجاد امور غير متناهية عند ايجاد شيء واحد سواء كان ايجاده بالايجاب او بالاختيار قوله فلا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث ذكر في شرح مختصر الاصول من قبل الاشعرية وجعل الش في شرح العقائد تحقيقا ان للقدرة تعلقا حادثا به الحدوث ضرورة وهذا التعلق اذا نسب الى العالم فهو صدوره عن الخالق والى القدرة فهو ايجابها له والى ذي القدرة فهو خلقه فالخلق كون الذات بحيث تعلقت قدرته انتهى فعلم ان التكوين

قوله وان انتهى الى ايقاع فيلزم آه والكلام في اسناد هذا الايقاع الى ذاته تعالى كالكلام في سائر الصفات

فالخلق

55

ان التكوين بمعنى الايجاد امر اعتباري كيف ولو كان حادثا فاما ان يكون قائما بالواجب فيلزم كونه محل الحوادث او بالمخلوق فيلزم قيام صفة الشيء بغيره وكلاهما المقدمتين باطلتان عند الاشعري فالالزام تام بلا مرية قوله ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري آه يعني ان الكلام في الايقاع الذي هو معنى مصدري هل هو حقيقي او اعتباري ولا شك في امتناع وجوده بدون المكون لان وزانه وزان الضرب مع المضروب فلو كان قديما يلزم قدم الحوادث بالضرورة وانما قدم الايقاع بمعنى التكوين الذي صفة ازلية ذات تعلقات حادثة كما يقوله الماتريدية فلا نزاع لنا فيه قوله فضروري واضح يريد ان من تصور معنى الممكن وهو ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج وهو ان يكون كل من الوجود والعدم لامر خارج جزم بالنسبة بينهما جزما يقينيا بديهيا فلا يحتاج الى تنبيه يزيل خفاءه بالنسبة الى الاذهان القاصرة بان يقال والا لكان ذاته كافية فيه فلم يكن ممكنا بل واجبا لان كل شيء لا يخلو اما ان يكون وجوده مقتضى ذاته بمعنى ان يكون كافيا فيه من غير احتياج الى امر آخر او يكون عدمه كذلك او لا يكون وجوده ولا عدمه كذلك فاذا كان ذات الممكن كافيا في وجوده كان واجبا وبما ذكرنا ظهر ان ما قالوا من انه لا بد في اثبات احتياج الممكن الى علة من اثبات ان الاولوية الذاتية الغير الواصلة الى حد الوجوب غير كافية في وجوده وجعلوه مبحثا في الكتب مما لا حاجة اليه لان الاولوية الناشئة من ذاته اذا كانت كافية في وجوده كان واجبا لا ممكنا ولعل منشأ ذلك انهم ارادوا من الاقتضاء التام الواقع في التقسيم ان يكون الوجود مستحيل الانفكاك عنه فالممكن الخارج من التقسيم ما لا يكون وجوده ولا عدمه مستحيل الانفكاك عنه وح لا ينافي ان يكون لاحدهما اولوية بالنظر الى ذاته غير واصلة الى حد استحالة الانفكاك يقع بتلك الاولوية ولا يقتضي الوجوب ولعمري انه لا فائدة في تفسير الاقتضاء بذلك وليس ذلك الا توسيع دائرة البحث على المقدمة البديهية التي اتفقت عليها العقلاء بل الحيوانات العجماء بل المراد بالاقتضاء التام هو الكفاية في الوجود واما استحالة الانفكاك فامر يترتب عليه ضرورة ان الذات اذا كانت كافية في وجودها فتخلفه في وقت يستلزم ان لا يكون الكافي كافيا لاحتياجه الى عدم ذلك الوقت ولله در الشارح حيث نبه لهذا التدقيق فقال في شرح المقاصد في بيان المسئلة المذكورة والذي يقتضيه النظر الصائب انه اريد باولوية الوجود والعدم

ترجحه بالنسبة الى ذات الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضروري لانه ح يكون
واجبا او ممتنعا وغفل عنه الفحول حتى احتاج الى التطبيق بين كون تلك القضية بديهية
على ما تقرر عندهم وبين توقفه على نفي الاولوية بان ثبوت الاحتياج للممكن الخارج من
القسمة اعني ما لا يقتضي وجوده ولا عدمه اقتضاء تاما ليس بديهيا انما البديهي للممكن
بمعنى لا يتساوى طرفاه الى ذاته لكن تصور الممكن بهذا المعنى كسبي لتوقفه على البرهان الدال
على نفي الاولوية الذاتية وكون تصور الموضوع ههنا على وجه هو مناط الحكم كسبيا لا ينافي
بداهة التصديق ولا يخفى انه اعتراف بنظرية الحكم بالاحتياج لان هذا الحكم موقوف على التصديق
بثبوت التساوي الذي هو الوسط له لا على مجرد تصوره بهذا الاعتبار ولو لم يضر هذا
التوقف في البداهة لزم ان لا يتحقق حكم نظري لانه اذا تصور موضوعه بعنوان الوسط
مع التصديق بثبوته له يكون الحكم بديهيا مثلا اذا تصور العالم بعنوان المتغير مع التصديق
بثبوته له يكون الحكم بحدوثه بديهيا لا يحتاج الى نظر آخر والفاضل الچلبي لم يتنبه لدقة التي
راعاها الشارح في هذا المقام فحمل قول الشارح وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته على ان
يتساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته متابعة للقوم حيث جعلوا الحكم بالاحتياج بديهيا
للممكن المفسر بهذا المعنى ثم اعترض عليه بان الممكن الخارج من القسمة ليس بهذا المعنى بل المعنى
ما لا يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما وافتقاره الى علة موجدة ليس بديهي لانه موقوف
على نفي الاولوية الذاتية بقي ههنا بحث وهو ان اللازم من الحكم البديهي ان الممكن لا
يكون ذاته كافية في وجوده بل يحتاج الى امر خارج اما انه يحتاج الى علة موجدة فكلا لجواز
ان يقتضي ذاته وجوده بتوسط امر عدمي ولا يلزم كونه واجبا لاحتياجه الى امر خارج
عن ذاته والقول بان ماهية البحث لا يمكن ان يقتضي الوجود لان مرتبة الايجاد فرع
الوجود انما يتم على مذهب من قال بعينية الوجود في الواجب واما على مذهب من قال بزيادته
واقتضاء ماهيته له فلا اذ الفرق بين الواجب والممكن في انه يجوز ان يكون ماهية علة
فاعلية لوجوده دون ماهية الممكن عسر جدا والمحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب
ادعى البداهة في احتياجه الى الموجدة ايضا وانت خبير بان تصور طرفي الحكم غير كاف في
الحكم المذكور محتاج الى نظر كيف وقد قال في شرح المواقف بعد نفي الاولوية بان اللازم الى
امر خارج اما الى الموجد فلا وتصدى لاثباته بمقدمات كثيرة اللهم الا ان يكون حدسيا

اي تساوي طرفي الوجود والعدم للممكن منه

حدسيا لذلك المحقق قوله انما يخفى على بعض الاذهان اشارة الى دفع ما سيورد من انه
لو كان بديهيا لما خفي لبعض الاذهان حتى جعلوا كسبيا واستدلوا عليه وانكره ذيمقراطيس
حيث قال وجود الافلاك اتفاقي قوله والا لكان واجبا قد عرفت صحة هذه الملازمة
بحيث لا يرتاب فيه والفاضل الچلبي لما اشكل عليه الامر قال الاولى ان يقال بدله والا لكان
وجوده رجحانا بلا مرجح وهو باطل اذ قد بينا فساده في قوله لكان واجبا ولا يخفى عليك
ان هذا الدليل حقيق ان يقال نعم البدل لان الرجحان بلا مرجح معناه وجود الممكن
بلا علة فاثباته به اثبات الشيء بنفسه قوله بحسب عدم الممكن عند عدمها لم يقيد
ههنا بقوله بجميع اجزائها كما قيد في جانب الوجود اشارة الى ان عدم جزء واحد من العلة
التامة كاف في عدم المعلول لان عدم كل جزء منها علة تامة لعدم جزء لكن بشرط
ان لا يتقدمه عدم جزء آخر بخلاف وجود المعلول فانه لا بد فيه من وجود العلة التامة بجميع
اجزائها لكن قوله وشرائطها مستدرك لان كل ما يتوقف عليه وجود المعلول جزء من العلة
التامة ولذا عرفوه بجملة ما يتوقف عليه وقالوا انها لا تكون موجودة لكون رفع المانع
جزء منه ومعنى وجودها حصولها بجميع اجزائها قوله بل امكن بالامكان العام قيده به
لانه النقيض للامتناع لا يتناول الواجب لان الكلام في الممكن المحتاج الى العلة وهو لا يكون
واجبا قوله اما الملازمة آه يعني اما ثبوت القضية اللزومية الكلية اعني لو كان ممكنا
لم يلزم من فرض وقوعه مح فلانه لو لم يصدق لصدق قد لا يكون اذا كان ممكنا لم يلزم
من فرض وقوعه مح ويلزم قد يكون اذا كان ممكنا يلزم من فرض وقوعه مح وهو بط لانه يلزم
ان لا يكون الممكن ممكنا ضرورة ان استحالة اللازم يستلزم استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى
اللزوم فيكون وقوعه محالا فلا يكون ممكنا بل ممتنعا وليس معناه الا ثبوت الملازمة بين
كونه ممكنا ونفي لزوم المحال من فرض وقوعه فلانه لو لم يكن نفي لزوم المح لازما لكان لزوم
المح لازما فيلزم ان لا يكون ممكنا لان استحالة الملازمة آه حتى يرد عليه انه يجوز ان لا يكون
شيء من النقيضين اعني لزوم المح وعدمه لازما للممكن ثم اعلم ان خاصة الممكن هو انه لا يلزم من فرض
وقوعه بالنظر الى ذاته مح لا مطلقا فان الممكن يجوز ان يكون ممتنعا بالغير فيلزم من فرض وقوعه محال
كعدم المعلول الاول فان فرض عدمه يستلزم نفي الواجب لكن لا بالنظر الى ذاته بل بالنظر الى
وجود علته فح لا بد ههنا من بيان ان المحال اللازم لازم من ذاته بان يقال انا لو قطعنا النظر

وان اراد به الرجحان بلا داع فلا نم استحالته منه

بانه لا يلزم من عدم توقف وجود الممكن موجد كون
ذاته مقتضية لذاتها حتى يلزم كونها واجبا منه

وهو معدوم والمركب من الموجود والمعدوم معدوم منه

بناء على تلازم الثبوت العدولية مع الموجبة المحصلة عند
وجود الموضوع والعدم منه

والممكن هو الوجود وعدم العلة لا غير منه

عن جميع ما سوى وجود الممكن وعدم علته التامة يلزم المح فعلم ان المح اللازم لازم بالنظر
الى ذاته ويرد عليه انه لا يلزم من قطع النظر عنه عدمه فى نفسه لجواز ان يكون مع الممكن
المفروض وجوده مع عدم العلة امر فى نفس الامر بسببه يلزم المح هكذا قيل اقول معنى قولهم
ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه مح ان الممكن اذا نظر فى ذاته وقطع النظر عن جميع ما سوى
امكانه جزم العقل بعدم لزوم المح من فرض وقوعه ولا يتوقف فى هذا الحكم وفيما نحن فيه
اذا لاحظ وجود الممكن مع عدم العلة التامة يجزم بلزوم المح فلا يكون ممكنا وهذا البحث
وجوابه مطرد فى جميع مواد يتمسك بهذه المقدمة فلا تغفل عنهما **قوله** فلانه لو فرض
وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه آه وهو على تقدير عدم التوارد واحد
بالشخص وعلى تقدير التوارد على سبيل البدل احدهما لا على التعيين فلو فرض وجود
الممكن بلا تمامية احدهما لزم ان لا يكون بعض ما يحتاج اليه محتاجا اليه **قوله** قد يكون
اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه آه توهم الفاضل الجلبى ان هذه القضية وكذا نقيضه قضية
سالبة المحمول لا انها اقامها مقام السالبة الجزئية لتلازمهما ولا يخفى انه انما يكون
كذلك لو كان مدلولاهما اثبات السلب وليس كذلك بل مدلولاهما سلب نسبة الوجوب
والامتناع الى وجود الممكن ومجرد ادخال حرف السلب على المحمول لا يدل على كونه
جزءا منه **قوله** بالامكان العام قيد بذلك لانه نقيض الوجوب لا يتناول الممتنع
لان الكلام فى الممكن الخاص على ما عرفت فاندفع الاعتراض الاول الذى ذكره الفاضل
الجلبى من انه لا يلزم الترجيح بلا مرجح على تقدير ضرورية العدم آه واما اعتراضه ثانيا
بان قوله والا لامكن عدمه يدل على انه لا واسطة بين الوجود والعدم وهذا مخالف
لما سيأتى فى المقدمة الثالثة من اثبات الواسطة فكيف يصح اثبات المط بالمقدمتين
المتخالفتين فالجواب عنه ان المراد بالممكن ههنا ما يكون ممكن الوجود فى نفسه وهو منحصر
فى الموجود والمعدوم والاحوال ليست كذلك والدليل على ذلك ان المص سيصرح
فى المقدمة الثالثة بان الرجحان بلا مرجح انما يمتنع فى الممكن الوجود دون الاحوال وان
الاحوال لا يجب وجودها عند وجود العلة **قوله** فان قيل ان اردتم آه اعلم ان
ايراد هذا السؤال بالترديد لا يصح بالنظر الى كلام الش لانه قد فسر الرجحان سابقا
بقوله وهو وجود الممكن آه بحيث صار نصا فى ان المراد هو المعنى الثانى اعنى ترجيح احد المساويين

وقد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن منه

كما نقله الفاضل الجلبى منه

والممتنع ليس بممكن خاص لان عدمه ضرورى منه

فلا يبطل اللازم فى نفسه ولو كان عدم الممكن على تقدير وجود الممكن ممكنا بامكان العام لما لزم من فرض وقوعه مح منه

علته التامة نسخ

57

المساويين من غير داع ولا يمكن جعله شرحا للسؤال المذكور فى المتن بقوله فان قيل
لانه اذ لا ترديد فيه والعبارة السابقة لا يحتمله فان قوله فوجوده مع الجملة تارة وعدمه
اخرى رجحان من غير مرجح نص فى المعنى الثانى والا لم يكن لقوله مع الجملة تارة وعدمه
اخرى معنى فمن قال انه شرح لقول المص فان قيل آه لم يأت بشئ اذ لا فرق بين عبارة
المتن والشرح الا بان الش قدم ذكر الرجحان بلا مرجح وفسره بوجود الممكن تارة وعدمه
اخرى مع تحقق الجملة والمص قدم قوله فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى وحمل عليه
الرجحان بلا مرجح فالصواب ان يقتدى الش بالمص بترك الشق الاول من الترديد
وغاية ما يتكلف انه اعتراض بالنظر الى قوله واما الثانى فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح
مع قطع النظر عن تفسيره فكانه قال ان اردت بالرجحان بلا مرجح وجود الممكن بلا علة
فلم يلزم من تقريرك السابق وان اردت ترجيح احد المساويين فلزومه منه مسلم لكن
استحالته ممنوعة **قوله** فجوابه اعترض سيد المحققين بانه اذا جعل الايجاد جزءا من الجملة
يكفى فى تقرير الدليل ح ان يقال اذا وجد الايجاد وجد الممكن لامتناع التخلف عنه
والا فلا لاستحالة وجود الشئ بلا ايجاده وباقى المقدمات مستدركة وايضا يلزم
امتناع بساطة شئ من العلل مع انهم صرحوا بها اقول القائلون بصدور العالم
من الصانع بطريق الصحة قائلون بان الايجاد مع الوجود وبالعكس لكن لا بطريق
الوجوب واللزوم بل بطريق الصحة والاختيار فقوله لامتناع التخلف عنه ان اريد به
امتناع وقوع التخلف فهو لا يثبت ما هو المدعى اعنى وجوب وجود المعلول عند وجود العلة
بل دوامه وان اراد امتناع جواز التخلف فهذه المقدمة نظرية والقائلون بالصدور
عن العلة التامة بطريق الصحة لا يسلمونها فلا بد من الرجوع الى ما قاله المص من انه لو جاز
بعد تحقق الجملة عدمه فلو فرض وقوعه لا يكون هناك ايجاد لان معية الايجاد بالوجود
بديهى ومتفق عليه ففى حالة الوجود ان وجد آه واما لزوم عدم بساطة العلة التامة فلا يضر
لانه مزيف كما بين فى محله فليكن جزئية الايجاد ايضا من وجوه تزييفه **قوله**
وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه لا نتوهمن ان هذا قول بالامكان بالغير فان ذلك
ان يجعله الغير بحيث يستوى نسبة ذاته الى الطرفين وما نحن فيه امكانه بالقياس الى
الغير لا امكانه فى ذاته بسبب الغير وشتان بينهما **قوله** فان قيل المعلول النوعى آه

عدم تحقق نسخه

بالايجاد نسخه

وذلك نسخه

معارضة لدليل المقدمة الاولى اعنى اذا عدم العلة التامة يمتنع وجود المعلول قوله
اذا اعتبرت آه اشارة بزيادة صيغة الخطاب الى هذا الجواب على تقدير تسليم ما اعتبره
السائل وبنى عليه السؤال من كون المعلول نوعيا حقيقيا واما على ما هو التحقيق من انه
قول مجازى ليس ههنا الا تعليل افراده بالعلل المتعددة فلا ورود للسؤال اصلاً فمن
قال ان هذا السؤال والجواب مبنى على وجود الكلى الطبيعى فى الخارج وفائدة بين فقد غفل
عن اعتبار الاعتبار فى الجواب قوله واعلم ان ما ذكره المص آه اقول ليس المراد من الايجاد
الاضافة التى تحصل بين الموجد بعد تحققهما فانه لا شك فى تاخيره بل المراد كون العلة
بحيث يستتبعها وجود المعلول ولا يتخلف عنه وجوده زمانا على ما بينه فى شرح المواقف
فى مقدمة ابطال النس وهو الذى يسمونه فى المختار تعلق القدرة والارادة وتقدم الايجاد
بهذا المعنى مما يشهد به بداهة العقل لان مصداقه هو الترتب بالفاء وههنا صحيح يقال
اوجده فوجد وصرح به القوم ايضا حيث قالوا فى تجويز استناد القديم الى المختار انه يجوز
ان يكون تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الموجود فى انهما بحسب الذات دون الزمان
قوله ولخ انه اعتبارى عقلى آه قال سيد المحققين هذا لا ينافى توقف الموجود عليه كعدم
المانع ولو لم يتوقف وجود الممكن على الايجاد لزم وجوده بلا ايجاد اقول ان اراد انه امر
انتزاعى ينتزعه العقل اذا اعتبر نسبة العلة الى المعلول من حيث استتباعها له وبصفها آه الايجاد
فهو فى الذهن متاخر عنها فى الوجود المحمولى والرابطى وفى الخارج ليس له تحقق اصلا لا محموليا
ولا رابطيا والا لاحتاج الايجاد فى احد الوجودين الى ايجاد وان لم يكن فى الخارج الا الموجد
والموجد والعقل ينتزع عنهما الايجاد وبعد تحققهما لم يكن الايجاد مما يتوقف عليه الوجود
واما ما ذكره قدس سره بقوله ولو لم يتوقف آه فيرد عليه انه ان اراد انه يلزم وجود
الممكن من غير ان يكون الايجاد موقوفا عليه فسلم لكن لا نم استحالته اذ البديهى هو
ان وجود الممكن لا يكون من غير موجد وايجاد واما ان الايجاد مما يتوقف عليه فكلا وان
اراد انه يلزم ان لا يكون هناك ايجاد فلا نم اللزوم لان الموجد اذا اوجد شيئا فلا محالة
يكون هناك ايجاد وانما الكلام فى كونه موقوفا عليه لوجوده قوله والمشهور آه اى فى اثبات
انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة قوله كان تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا
مرجح سياتى فى المقدمة الرابعة ان ترجيح احد المتساويين والمرجوح جائز معناه انه يجوز

لفظ الاعتبار نسخه

ولا يتوهم من هذه العبارة ايضا مرادفا فيا بل المراد
حادثيتها للاستتباع على ما قالوا فى المصدرية منه

الوجود المحمولى وجود الشئ فى نفسه والوجود الرابطى وجود الشئ
لغيره كما فى زيد قائم الوجود الذى للقيام فى نفسه محمولى
وثبوته لزيد رابطى منه

عدة التامة

يجوز ان يرجح الفاعل احد طرفى الممكن بحيث يخرجه عن التساوى او المرجوحية من غير ان يكون
هناك رجحان سابق على هذا الترجيح واما ترجيح احد المتساويين او المرجوح بلا مرجح لا سابقا
ولا مع هذا الترجيح فبط لانه يستلزم رجحان احد المتساويين ما دام كذلك فانه اجتماع النقيضين
واللازم ههنا هو المعنى الاخير لانه اذا جاز وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جميع
ما يتوقف عليه وكان نسبته الى جميع الاوقات على السواء لم يتحقق عنه رجحان لاحد الطرفين
بالنسبة الى الاوقات فوقوعه فى وقت دون وقت اخر رجحان لاحد المتساويين مع بقاء
تساويهما فلا يرد ما قيل ان ترجيح احد المتساويين من المختار جائز بالاتفاق لان معناه
ما ذكرنا اولا فتدبر قوله فان قيل لم لا يكفى فى وقوع الممكن آه ايراد على المشهور
وحاصله ان النزاع فى انه يجوز ان يكون صدور المعلول من العلة لا بطريق الوجوب وهذا
لا يستلزم الا ان يكون العدم ممكنا فى وقت الوجود لا فى جميع الاوقات فح نقول لا نم
انه لو امكن عدم الممكن مع عدم تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة
وعدمه اخرى ترجيحا بلا مرجح لجواز ان يتحقق فى ان تمام العلة اولوية لاحد الطرفين غير
واصلة الى حد الوجوب بها يقع وفى هذا الحال يمكن عدمه لعدم الوجوب من العلة ثم بعد
ذلك يمتنع عدمه بناء على انه يجوز ان يتحقق بعد الوجوب امر بها يصير ممتنع العدم
لجواز تغاير علة البقاء مع علة الوجود وح لا يلزم ترجيح احد المتساويين بناء على
حصول الاولوية لاحدهما مع صدور المعلول عن العلة التامة بدون الوجوب وبما قررنا
اندفع ما قال سيد المحققين القول بعدم كفاية الاولوية بعد اقامة البرهان على وجوب
الوجود عند تحقق جميع ما يتوقف عليه الوجوب غير موجه واما الجواب الذى نقله الفاضل
الجلبى فمما لا يخفى فساده على من له ادنى تمييز قوله قلنا ان امكن آه جواب
بتغيير الدليل يعنى لو امكن العدم فى حال الوجود مع تلك الاولوية فان فرض وقوعه
فاما بلا سبب فيلزم رجحان المرجوح واما بسبب فيكون عدم ذلك السبب من جملة
ما يتوقف عليه الوجود لان رفع المانع جزء العلة ولا يكون داخلا فى الجملة التى فرضناها
والا لما امكن العدم فلا يكون الجملة جملة هف وحاصله انه كلما تحقق العلة التامة
كان احد الطرفين راجحا وكلما كان احد الطرفين راجحا كان الطرف الآخر مرجوحا وكلما
كان مرجوحا كان ممتنعا ينتج كلما تحقق العلة التامة كان الطرف الآخر ممتنعا وهو المط

58

وانه نسخه

اتفاقا نسخه

وهو الذى نقله الش بقوله والمشهور آه

لعل هذا لئلا يكون مخالفا لما يتفق عليه من كل الوجوه
والا لا دخل لهذه المقدمة فى الشبهة تدبر منه

لانه قرر بوجه يصير هذه الشبهة على البرهان كما لا يخفى
على من له ادنى مسكة منه

قوله مع كونها اولوية آه قال سيد المحققين هذا ليس كما ينبغي فان الكلام في
وجوب الممكن عند حصول العلة التامة كما يفصح عنه قوله وهو احتياج كل ممكن الى علة
تجب وجود الممكن عند وجودها لا في الاحتياج الى علة تامة مطلقا والثاني هو الاولى
دون الاول لوقوع الاستدلالات عليه من الفريقين بحيث يبعد عدها من التنبيهات
اقول لا شك في ان كفتي الميزان اذا كان احدهما راجحا كان الآخر ممتنعا رجحانه
ما دام الاول راجحا وهذا بديهي يحكم به الصبيان فالعلة التامة اذا رجح احد طرفي الممكن
كان الطرف الآخر ممتنع الرجحان في جميع اوقات الرجحان الاول وهذا معنى الوجوب
الناشي من العلة فعلم ان هذه القضية بديهية وان النزاع والمخالفة انما وقع لعدم
تصور طرفيه كما هو مناط الحكم وان الوجوه المذكورة تنبيهات عليها وفي هذا المقام ذيات
بحث لا يليق بهذا المقام قوله واجب على تقدير تعلق ارادة الله تعالى آه المراد به ههنا تعلق
القدرة على وفق الارادة من حيث نسبته الى الفاعل عندنا في التكوين كما ذكره في شرح
مختصر الاصول وتعلق التكوين عند مثبتيه وعلى التقديرين فالايجاد مقدم على الوجود
والوجوب المستفاد منه وجوب سابق فما قال الفاضل الچلبي من انه يدل على ان المراد
الوجوب اللاحق ولا نزاع فيه فلا بد من ان يؤول الايجاد بالقصد والنية بعيد من المقام
بمراحل قوله واعترض عليه الحكماء آه قال سيد المحققين الجواب انا نختار الشق
الاول ولا يلزم قدم الحادث لانه اختار في الازل ان المعلول سيوجد فيما لا يزال
وما الدليل على استحالته انتهى يعني ارادته الازلية تعلقت بوجود الاشياء فيما لا يزال
على النحو الخاص فلو وقع في غير ذلك الوقت كان تخلفا عن العلة التامة وهذا كما اراد
الله تعالى ان يوجد زيدا اسود فلا بد ان يوجد اسود ولو اوجد ابيض كان تخلفا عن العلة التامة
وايضا ان الله تعالى انما يقدر على الممكنات ووجوده الحادث في الازل غير ممكن فلا يكون مقدورا له
الا فيما لا يزال ثم قيل ان هذا القول اعتراف بالتخلف عن قلة التدبر وتلك الحوادث
بالنسبة الى ذاته تعالى ممكنة الفعل والترك وبالقياس الى تعلق الارادة واجبة الوقوع
وهذا لا ينافي الاختيار بل هو مروي عن سيد الابرار عليه اكمل الصلوة حيث قال ما شاء الله
كان وما لم يشأ لم يكن والوقت عند المتكلمين موهوم متجدد فهو من الامور الممتنعة الوجود
ولكن عدمه الذي هو مقتضى ذاته عدم تجددي وكما ان الممتنع يجوز ان يكون عدمه المستمر

اشارة الى المباحث التي اوردها العلامة الدواني في هذا المطلب في رسالة اثبات الواجب والى تحقيقات وتدقيقات لا يليق بهذا المقام ايرادها منه

ولا يصح عطف قوله اختياره على ايجاد الله تعالى عطف التفسير فان الاختيار عندنا فسروه تعلق القدرة على وفق الارادة منه

المخصوص منه

ووجود الحوادث

جواب آخر على تقدير ازلية الاختيار منه

اندفع هذا البحث الاول من ان تعلق الارادة يستلزم امتناع الترك وهو ينافي صحة الفعل والترك منه

اندفع هذا البحث الثاني من ان الوقت يحتاج الى تعلق القدرة فان التزم ازلية الوقت وكون كل سابق معد اللاحق كان التزاما لمذهب الحكيم منه

المستمر مقتضى ذاته يجوز ان يكون عدمه المتجدد كذلك او نقول هو معدوم متجدد
بارادته تعالى بل هو موجود متجدد بارادته تعالى كل سابق معد للاحق وليس هذا التزاما لمذهب
الحكماء فانهم يقولون بوجود حركات غير متناهية مستدعية لقدم ما سوى الله تعالى وقد
قال المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية انه منقول عن بعض المتكلمين في العرش
المجيد فاندفع الابحاث التي اوردها الفاضل الچلبي ويمكن الجواب عن اعتراض الحكماء بان تعلق
الارادة حادثة وحدوثه انما هو بتسلسل التعلقات او بذات الارادة فان الارادة لا تعلق
او بان صدوره على سبيل الصحة لكونه حالا والسيد قدس سره ترك هذا الجواب لكونه
مذكورا في المتن على ما سيجيء ان شاء الله تعالى قوله وبعد تحقق الوجود امتنع العدم آه
هذا هو الضرورة بشرط المحمول كما يفصح عنه عبارة الشارح وصرحوا به ايضا وهذه الضرورة
مطردة في جميع القضايا الفعلية ولذا لم يعتبرها المنطقيون في الموجهات ولم يظهر لي
الى الآن وجه في اعتبارها الحكماء في هذا المقام قوله وهو ان يكون المتقدم اي فيما
عدا الزمان او عند المتكلمين والا فمطلق التقدم الزماني عند الحكماء ان لا يجامع القبل
البعد قوله وهو محال بالضرورة لان وجوب الوجود يقتضي رجحانه العدم فيلزم رجحان
طرفي الممكن معا وهو محال بداهة قوله بل الامر بالعكس لانه كيفية نسبة الوجود
الى الماهية والنسبة متأخرة عن المنتسبين في التعقل فان قلت هو كيفية نسبة الوجود
المطلق لا وجود الممكن قلت الوجوب المطلق نسبة الوجود المطلق ووجود الممكن الخاص
نسبة وجوده الخاص قوله والجواب ان المراد بالسبق آه يعني ان وجود الممكن محتاج
الى وجوبه في نفس الامر كاحتياجه الى رفع المانع فانه في نفس الامر لا في الخارج اذ لا تمايز
في الاعدام فيه فكيف يتصف بالسبق ولا في الذهن لانا نتصور كلا منهما بدون
الآخر فان قيل اذا كان الوجوب متصفا بالسبق في نفس الامر فلا بد اما ان يكون
في الخارج او في الذهن وقد ابطل كلا منهما قلت هو في الذهن كما اشار اليه بقوله
بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور آه والمبطل سابقا ان يكون تعقل وجود
الممكن محتاجا الى تعقل وجوبه لا ان يكون نفس وجوبه مقدما على وجوده فيه والحاصل
ان الوجوب والوجود اذا حصلا في الذهن فلهما اعتباران احدهما باعتبار نفسهما
وبهذا الاعتبار لاحدهما سبق على الآخر وثانيهما من حيث انهما موجودان في الذهن

القدرة نسخه

كيفي ص

حيث قال وانت خبير بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم القدم اي تخصص في شيء من اجزاء العالم بل القدم الجنسي بان يكون فرد من افراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجودا وقد قال به بعض محققي المتأخرين وقد رأيت في بعض تصانيفه ان الحبة القولية في العرش المجيد منه

رجحان الوجود والاتصاف بالعدم يقتضي صح

فعلى هذا الترديد هكذا لانه ان اريد الاحتياج في العقل اي في الحصول فيه فظاهر آه وان اريد في الخارج في نفس الامر فاما ان يراد آه

وبهذا الاعتبار يكون ظرفا للوجوب دونهما حج

ولا سبق بهذا الاعتبار وهذا مثل ما حققه سيد المحققين في حواشي شرح الحكمة
العين في مبحث ان عدم العلة علة لعدم المعلول فان قيل لم لا اختار ان السبق
في نفس الامر وهلا قال انه في الخارج ايضا بان يكون نفس وجوبه مقدما على وجوده
فيه لان الوجوب باعتبار وجوده الخارجي متقدم على وجود الوجوب فانه باطل اذ لا
وجود للوجوب والوجود في الخارج قلنا لانه لا تمايز بين الوجود والوجوب في الخارج
ليتوقف احدهما على الآخر فيه ولو كان يكون الوجوب متاخرا عنه لان ثبوت الشيء للشيء
فرع ثبوت المثبت له ولانه صعب له بقي انه اذا كان اتصافه بالسبق في الذهن
يلزم ان لا يكون الوجوب سابقا عند فرض انتفاء الاذهان وان لا يتحقق الوجوب السابق
بالنسبة الى العقل الاول والجواب ان ارتفاع الاذهان انما يستلزم ان لا يكون
الاتصاف بالسبق متحققا لا ان لا يكون السابق متصفا بالسبق فان انتفاء مبدأ
المحمول لا يقتضي انتفاء الحمل وهذه الشبهة والجواب مطردان في جميع الامور التي يتصف
الاشياء بها في نفس الامر الذهني كالامكان والعلية والمعلولية والوجوب والامتناع
واللزوم وتحقيقهما لا يليق بهذا الموضع ان شئت فارجع الى الحواشي القديمة للمحقق
الدواني ويمكن ان يجاب ايضا بان وجوب كل ممكن متصف بالسبق في علمه تعالى
لانه تعالى يعلم انه وجب فوجد سواء كان علمه تعالى حصوليا او حضوريا او نفس ذاته و
انتفاؤه تعالى محال **قوله** فان الممكن ما لم يجب لم يوجد الصواب ان يقول وجب
وجوده فوجد لان ما ذكره انما يدل على اللزوم دون الاحتياج الذي هو وجه دخول الفاء
قوله فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن آه اورد عليه انه يستدعي ان لا يكون
العلة التامة بسيطة وهو خلاف المقرر واعتذر عنه المحقق الدواني بان المراد بها علة
وجوب الوجود والحق ضعف دعوى البسائط وانه يلزم ان يكون العلة التامة
متقدمة بالذات لان ما سوى الوجوب متقدم على الوجوب المتقدم على الوجود
فيكون جميع ما يتوقف عليه المعلول متقدما عليه مع امتناع تقدمها فيما اذا كان المعلول
مركبا لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه والجواب انه قول ظاهري وقد حقق الدواني انها
متقدمة ولا يلزم ما ذكر لان المعتبر في العلة التامة كل واحد من الصورة والمادة والمعلول
مجموعهما وتحقيقه ان المعلول المركب في الخارج لا يكون الاجسام ونحوه مما يتمايز اجزائه

كما هو مذهب الحكماء
كما هو مذهب المتكلمين
اي جماعة منكر التقدم
ثم ان هذه الابحاث

اجزائه في الخارج وليس معنى ايجاده الا افاضة الصور والكيفيات والاجتماع اما
بحسب الاستعدادات او الارادات فالاجزاء كلها متحققة متقدمة على المركبات
فهي متاخرة من حيث الاجتماع وليت شعري كيف خفي هذا على الفحول ثم اعلم ان هذه
الابحاث غير واردة على الشارح لان مقصوده دفع الاعتراض الذي اورده المص لا دفع
الايرادات المذكورة في مواضعها **قوله** لكنهم حين قالوا آه اعترض عليه الفاضل الجلبي
بانهم قالوا لو لم يتحقق الوجوب عند تحقق العلة التامة لامكن طرفا وجود المعلول وعدمه
عند تحققهما ثم استدلوا على بطلانه بلزوم الترجيح بلا مرجح كما مر فلو ارادوا بالعلة التامة
جميع ما يتوقف عليه الشيء سوى الوجوب لم يمكن لهم القول المذكور اذا كان المعلول
مركبا من المادة والصورة اذ على تقدير انتفاء الوجوب اي لا يمكن عند تحقق العلة التامة بالمعنى
المذكور يكون المعلول ممتنع العدم اقول هذا مما يقضي منه العجب اما اولا فلان القول
المذكور اعني لامكن انما هو بالقياس الى مقدمة لا بالقياس الى نفس الامر ولا شك
ان انتفاء الوجوب يستلزم امكان طرفي الممكن بلا مرية واما ثانيا فلان تقدير
انتفاء الوجوب عند تحقق العلة التامة بالمعنى المذكور تقدير محال لانه علة تامة
للوجوب فيجوز ان يستلزم المحال وهو انقلاب الممكن الى الممتنع واما ثالثا فلانا
لا نم انه على تقدير تحقق ما سوى الوجوب من المادة والصورة وغيرهما يكون المعلول
ممتنع العدم لانك قد عرفت ان المعلول المركب ليس تحققه الا اجتماع اجزائه وافاضة
اعراضه عليه ويجوز ان لا يتحقق الاجتماع فيكون معدوما مع تحقق المادة والصورة
فتدبر **قوله** فنقول ان اردتم حاصل الجواب ان ما سوى الوجوب علة
تامة له سواء سمي علة تامة للوجود او ناقصة والوجوب مع جميع ما سواه
علة تامة للوجود **قوله** فلا يلزم ما ذكر من كونه جزءا واثر الشيء واحد اقول فيه
بحث لانه اذا كان المراد انه اذا تحقق العلة التامة اعني ما سوى الوجوب يتحقق وجوب
الوجود لم يتم دليلهم المذكور لان خلاصته على ما عرفت انه لو لم يجب الوجود عند تحقق
لامكن العدم في ذلك الحال فلو فرض وقوعه فهو اما بلا سبب فيلزم ترجيح المرجوح واما
بسبب فيكون عدم ذلك السبب داخلا في العلة التامة فلا يكون بجملة جملة هف
ويرد عليه انا نختار ان وقوع عدمه بسبب هو عدم الوجوب ولا نم خلاف المفروض

لما

لعل ان رده الى دفع الاعتراض الثالث بانه لم يجوز
ان يكون الاجتماع حاصلا اذا فرض العلة التامة سوى
الوجوب بالصورة والمادة لان الصورة والمادة
بعض العلة التامة وعلى التقديرين المذكورين فيهما
موجود ان فحصل الاجتماع

لان المفروض انه تحقق جملة ما يتوقف عليه سوى الوجوب فعدم عدم الوجوب لم يكن معتبرا
فيها واورد المحقق الدوانى فى آخر رسالة اثبات الواجب ان كون الوجوب متقدما
على الوجود مصادم لما قرروه من ان ثبوت الشئ فرع ثبوت المثبت له اذ الوجوب
امر ثبوتى فيكون ثبوته للشئ متاخرا عن وجوده فالوجود السابق ان كان عين المسبوق
يلزم تقدم الشئ على نفسه وان كان غيره نقلنا الكلام اليه حتى يلزم ان يكون لشئ
واحد وجودات غير متناهية وهو بط اقول انت بعد ما اخبرتك بما اسلفناه لك
حقيق بان تقول اتصاف الممكن بالوجوب ليس الا كاتصافه بالوجود فانه ذهنى وانتزاعى
واثر العلة هو جعل الممكن بحيث كلما لاحظ العقل بالقياس اليها انتزع منه ذينك الوصفين
فالذهن اذا لاحظ الممكن ووجوده اعتبر اتصافه بالوجوب وهذه الملاحظة انما يكون
بعد وجود الممكن فى الذهن ثم اذا لاحظ هذه الوجود انتزع منه وجوبا سابقا عليه
فيكون بسبب هذه الملاحظة وجود آخر فى الذهن فلا يبقى هذه الملاحظة دائما فينقطع
وتعدد مثل هذه الوجودات غير ممتنع واعلم ان القدماء لم يدعوا فى هذا المقام الا
الاستلزام حيث قالوا الشئ ما لم يجب وجوده عن العلة لم يوجد كما ذكره المص والتقدم
مما لم يقم عليه دليل فالحق احق ان يتبع وفى هذا المقام زيادة بسط الا انه لا يليق
بهذا الموضع **قوله** اراد المعية الزمانية فان قيل اثبات المعية الزمانية للوجوب مع
العلة التامة لا ينفع شيئا بجواز ان يكون معها زمانا متقدما بالذات فلا يصح تفريع
قوله فالوجوب ليس الا آه قلت المراد لا يكون الوجوب المعية الا معها معية بالمعلول الى العلة
كما يدل عليه قوله ضرورة ان الوجوب معلولها فح يصح التفريع المذكور لانه اذا كان
معيتها معية المعلول يكون متاخرا عن العلة فلا يكون مما يحتاج اليه الوجود والا لتقدم
عليها والاحضر الاظهر ان يقال مع العلة التامة يكون الوجوب معلولها فالوجوب لا يحتاج
اليه الوجود **قال** المص ثم العقل قد يعتبر احد المتضايفين آه يريد بالمتضايفين الامرين النسبيين
اعنى الوجوب والوجود واطلاقه على الوجود بطريق التغليب واطلاق الاضافة على الامر النسبى شايع
كما قالوا العلم اضافة بين العالم والمعلوم والمقصود بيان منشأ غلطهم فى سبق الوجوب على الوجود
والحاصل ان العقل قد يعتبر احدهما اعنى الوجود متاخرا من حيث انه يحتاج الى الآخر اعنى الوجوب
الذى حقيقته الرجحان الذى يقع به من العلة فى التعقل فى التصديق فح التصديق بثبوته اى

فى التصديق

هذا تاييد لما ذكرناه قبيل هذا

جواب للاعتراض

اى الوجود والملاحظة بعد وجود الممكن فى الذهن

اى الوجود الحاصل للشئ ضمن الملاحظة منه

فرغت هذه الحاشية بهذه القدر سنة تسع واربعين وماة والف السيد مصطفى الحلبى ابن الكلى فى مدرسة خواجه باشا ولم يف عمره فات ووصل الى المحبوب الحقيقى فى يوم الاثنين اللهم ارحمه ولمن قال آمين آه ام الموت قبل حصول المقصود
حسين الاوقى بازنجى زاده

ای الوجود للممكن فان العقل ما لم يصدق برجحان احد طرفيه رجحانا كافيا فى الوقوع لا يمكن
التصديق بوجوده وقد يعتبره مقدما على الآخر من حيث ان الآخر يحتاج اليه فى ثبوته للممكن
فان الوجوب صفة الوجود متاخرا عنه بالذات وقد يعتبرهما مقارنين من حيث انهما معلولا
علة واحدة فمن قال انه سابق على الوجود اقام تقدمه فى التعقل مقام تقدمه فى الثبوت
وبما حررنا ظهر اندفاع جميع ما ذكره الشارح واما التوجيه الذى ذكره الشارح فبعيد من ان
يقول به من له ادنى اطلاع على مباحث التضايف فكيف ينسب الى المص الذى هو علم التدقيق
والتحقيق فى المعقول والمنقول ثم العجب من سيد المحققين انه قال كلام صحيح لا طائل
تحته **قوله** قد نبهناك آه قد نبهناك على ما فيه والفاضل الجلبى اورد ههنا اعتراضات
اولها ان توقف الوجود على الوجوب لا معنى له اذ ليس فى الخارج ولا فى الذهن وقد
عرفت دفعه بما لا مزيد عليه وثانيها ان الش قد اعترض على المص بان الايجاد امر
عقلى فلا يكون جزء من العلة التامة فكيف يجوز ههنا ان يكون الوجوب جزء
منها مع كونه اعتباريا ايضا والجواب انه لم يجعل فى الايجاد مجرد اعتباريته دليل
عدم الجزئية بل مع تاخره وقد عرفت سابقا وثالثها انه لو كان الوجوب اثر العلة
يلزم التسلسل فى الوجوبات والجواب انه ليس مخصصا بكونه اثر العلة التامة فانه لازم
بمجرد اتصاف الواجب بالوجوب وهذا احد ادلة اعتباريته والتسلسل فى الاعتباريات
جائز **قوله** دون ان يقول وجب فوجد صدوره اشارة الى انه لا يصح قوله قد
يعتبره مقدما من حيث ان الآخر يحتاج اليه لان مناط التقدم العقلى هو صحة
دخول الفاء وههنا منتف ولا يخفى انه قد تقرر عندهم بحيث لا يخالف فيه ان الوجوب
كيفية نسبة الوجود الى الماهية فلا بد ان يكون الوجوب الخاص متاخرا عن الوجود
الخاص فعدم صحة الترتيب بالفاء محل بحث اتمام الكلام فى التحقيق وهو لا ينافى الصحة
قوله كالايقاع الذى هو امر اضافى آه ليس المراد اثبات ان الايقاع موقوف
عليه من حيث ذاته بل من حيث انه حال **قوله** والا فحال اى انه لم يستقل بالكائنية
بل يكون كونه تبعا لكون شئ آخر لا بمعنى ان يكون ههناك كونان احدهما بالذات
والآخر بالواسطة والا لدخل الاعراض فى الحال بل بمعنى ان هناك كون واحد منسوب الى الشئ
بنفسه والى الحال بتبعية ولذا اصرحوا بان وصفه بالوجود كوصف الشئ بحال متعلقه واعلم

61

واعلم ان القول بالواسطة وعدمه نزاع لفظي لانه مبني على تفسير الموجود
فان فسر بالمستقل بالكائنة كان ذو اسطة والا فلا فان قيل فما معنى الاستدلال على النفي كانت نسخه
والاثبات من الطرفين قلت لعلنا في الحال لم يسلم تحقق امر متحقق تبعا بالمعنى الذي
حرر والمثبت يدعيه كما لا يخفى على الواقف على دليل الفريقين فلا نزاع من حيث القول
بالواسطة وعدمها قوله وهي صفة آه المراد بالصفة ما يقوم بغيره بمعنى الاختصاص
لا التبعية في التحيز ليشمل الاجناس والفصول والوجود فانها احوال على ما صرح به ويمكن
ان يراد بها ما يحمل على الشيء سواء كان داخلا او خارجا وقد فسر الصفة بهذا المعنى في شرح
المواقف في بحث الوجود والمفهوم مما نقله شارح حكمة العين عن افضل المحققين ان المراد خواجه نصر الدين الطوسي
بالصفة ما لا يعلم الا بتبعية الغير ولا يخفى ان الحمل على هذا يخل بعكس التعريف بخروج الامور
المذكورة قوله غير موجودة آه اي غير مستقلة بالكائنة يخرج الموجودات صفة كانت او ذاتا
ولا معدومة يخرج المعدومات وصفاتها وقوله قائمة انما ذكر لان القيام ماخوذ في حقيقته وليس
يجب ان يكون كل قيد في التعريف للاحتراز قوله قديما اي ازليا ليشمل المعدومات ايضا
قوله لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه قديما لدخول الوقت الحادث فيه
هف وليس المراد ان عدم كون المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه خلاف المفروض
لانه لم يفرض في الدليل قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه فما قاله الفاضل الجلبي ان الانسب
لتقرير المصنف ان يقول يلزم ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه قديما ليس
بمناسب اذ قد عرفت ان ما ذكره بيان لما ذكره المص وتفصيل له قوله
لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد آه لا شك ان حصول الوجود يتوقف على
الايجاد لان التاثير يتوقف على التاثير والايجاد الناقص غير كاف فيكون الوجود
موقوفا على الايجاد التام وان الايجاد التام مع الوجود بالزمان وكلتا المقدمتين
بديهيتان فان حصول الانكسار بدون الكسر وتقدم الكسر عليه مح بالبداهة وقد صرح
بهذا في شرح المواقف في مقدمة ابطال التسلسل فقبل الوقت لم يكن ايجاد تام لعدم الوجود
وبعد الوقت لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود لان المفروض ان جملة ما يتوقف
عليه الوجود موجود قبل الوقت والوقت ليس منها فيلزم الوجود بلا ايجاد تام وهو
ممتنع وبهذا ابطل ما قيل انه يجوز ان يكون جملة ما يتوقف عليه قديمة ومنها تعلق الارادة

62

الارادة والتكوين الا انه تعلق بوجوده فيما لا يزال فلا يلزم قدم الحادث ولا التخلف
لانه لم يكن قبل الوقت ايجاد والا لما تأخر الوجود عنه وبعده لم يتحقق شيء آخر والا لم يكن
الجملة قديمة فيلزم وجود الممكن بلا ايجاد واندفع ما قال الفاضل الجلبي من انه ان اريد انه يلزم
الوجود بلا ايجاد اصلا فمم لانه يجوز ان يكون هناك ايجاد قديم وهو المسمى بالتكوين
يوجد به الحوادث في اوقاتها ولانم انه لا يتصور الايجاد بهذا المعنى بدون حصول الاثر وان
اريد انه يلزم الوجود بلا ايجاد حادث فمسلم ولكن لانم استحالته لانا انما اثبتنا انه لا بد من ايجاد ولانم نسخه
مع الوجود فلو كان قديما يلزم قدم الحوادث ولو كان حادثا لم يكن الجملة قديمة واما ما قال من
ان لزوم الوجود بلا ايجاد لا يختص بهذا القسم اعني كون الوقت مما لا يتوقف عليه الوجود
بل على تقدير كونه موقوفا عليه ايضا يلزم ذلك اذ بعد حصول الوقت لم يتحقق شيء سوى الوقت
فلم يتحقق الايجاد فيلزم الوجود بلا ايجاد فالجواب انه يمكن ان يقال على هذا التقدير
ان الايجاد كان متحققا سابقا الا انه غير تام ولذا لم يستلزم الوجود بخلاف ما اذا
تحقق الوقت فانه تم واستلزم الوجود فمعنى قوله لانه قبل الوقت لم يكن الايجاد آه
انه لم يكن قبل الوقت ايجاد يتم به الوجود وبعد الوقت لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود
يكون ذلك الشيء نفس الايجاد او متمما له فيلزم الوجود بلا ايجاد تام قوله وبهذا يندفع آه
اي بما قلنا من انه يلزم الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا ايجاد شيء اندفع ما يقال
آه لانه انما يرد على تقدير ان يكون المراد ترجيح احد المتساويين من غير مرجح قوله
والاخصر ان يقال آه هذا الاخصر ليس بمثابة ما ذكره المص لانه يرد عليه ما ذكره جمهور المتكلمين
من انه يجوز ان يكون المجموع قديما ولانم لزوم قدم الحادث لجواز ان يتعلق الارادة بوجوده
فيما لا يزال وما ذكره من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه لا ينافيه
لان تحقق جملة ما يتوقف عليه انما يوجب وجود الممكن على الوجه الذي تعلق به الارادة
وليس ذلك الا بوجوده في الوقت الخاص بل لو وقع في وقت آخر يلزم عدم الوجوب
بخلاف ما ذكره المص فانه لا يرد عليه هذا على ما مر قوله بل الاظهر ان يقال آه
لا يخفى انه يرد على الاظهر ما يرد على الاخصر لانا نختار انها موجودات محضة وهي
مستندة الى الواجب وقلنا استنادها اليه انما هو بتوسط تعلق الارادة في الازل بوجوده
فيما لا يزال فلا يلزم شيء مما ذكر فلا بد من ابطال هذا الاحتمال بانه يستلزم الوجود

بلا ايجاد ولعمري ان المص قد بالغ الجهد في تنقيح هذه المطالب وان نظره اعمق من نظر
من نظر فيه **قوله** فح ان لم يكن بعض تلك الموجودات آه لا يخفى ان الترديد المذكور
اعني قوله فهي اما موجودات صرفة آه انما هو بعد ثبوت ان بعضها حادثة فلا بد ان يكون
بعضها معدومة في شئ من الازمنة فترديد الشارح بقوله ان لم يكن بعض تلك الموجودات
معدوما في شئ من الازمنة آه مما لا معنى له والذي يخطر بالبال في توجيه عبارة المتن
ان يقال ان تلك الموجودات المحضة التي فرضت ان بعضها حادثة مستندة الى الواجب
لوجوب الانتهاء اليه قطعا للتس فان نظر الى قدم العلة اعني الواجب تعالى يلزم قدم الحادث
وان نظر الى حدوث المعلول يلزم انتفاء الواجب **قوله** لا معنى لقوله وهي مستندة
لانه على تقدير الاستناد يتعين الانتهاء فلا معنى للترديد **قوله** ولان الكلام آه وذلك
لان مقصود المص يحصل باثبات مدخلية الاحوال في العلة التامة الحادث كما
ستقف عليه **قوله** لما كان وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد الحادث مستلزما آه
الواجب ان يقال لما كان وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد كافيا في وجود الحادث
بدون عدم شئ لان التوقف على العدم لا ينافي استلزام الموجودات له لجواز استلزامها
للعدم ايضا وانما ينافي الكفاية فلا بد من التقييد بقولنا بدون عدم شئ لان اللق
من الدليل المذكور انما يدل على عدم مدخلية العدم وهذا الاستلزام كفاية الموجودات
في وجوده بل كفاية الموجودات بط على ما برهن عليه المص سابقا ويدل على ما ذكرنا
تقييد المص القضية المذكورة بقوله من غير توقفه على عدم شئ وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان
المص اثبت المطلوب اعني مدخلية الاحوال في علة الحادث بامرين متنافيين احدهما ان جميع
الموجودات الصرفة لا يجوز ان يكون علة تامة للحادث والثاني صدق القضية المذكورة
واندفع ايضا ما نقله الفاضل الجلبي الموجود قد يستحيل ازليته كالحركة فعلى تقدير وجود جميع ما
يتوقف عليه وجوده في الازل لا يوجد هو فيه فلا يصح القضية المذكورة كلية لان معنى القضية
نفي التوقف على العدم لا استلزام الامور الموجودة الصرفة وجوده على انا لا نم ان هذا التقدير
من التقادير الممكنة الاجتماع والمعتبر في الكلية التقادير الممكنة **قوله** واللازم بط لان هذا آه
يعني لو كانت العلة مركبة من الموجودات والمعدومات لصدقت السالبة الجزئية اعني قولنا
ليس كلما وجد جميع الموجودات المفتقر اليها وجد الحادث واللازم اي صدق السالبة الجزئية بط

اي بدون دخل عدم شئ بحب

اثبات عدم المدخلية للعدم لا اثبات كفاية الموجودات وجوده لان الكفاية الموجودات باطل

فكلمة او في قوله او انتفاء الواجب لمنع الخلو منه

الكفاية بط اذ الكفاية بالنسبة الى عدم اذ توقف آه
وان خبير بان الدليل المذكور لما ابطل التوقف على العدم نفسه
اثبت استلزام وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود
الحادث لوجود الحادث بلا استلزام وجود جميع تلك الموجودات
للعدم التوسط المذكور متوقف على التوقف على العدم فمراد
الشارح بالاستلزام الاستلزام لا بتوسط الاستلزام للعدم
فظهر ان ما حكم الاستاذ المحقق لوجوبه ليس بواجب
اللهم الا ان يراد بالوجوب اليقين
منلا نور محمد محقق

لان هذه نسخه

63

بط لان هذه القضية الموجبة الكلية صادقة وهي كلما وجد آه فمن قال ان قوله لهذه
القضية اعادة الدعوى بعبارة اخرى لم يات بشئ فان مقصوده تقرير الدليل معروضا
على قوانين المنطق لئلا يتعسر ضبطه لكثرة المقدمات **قوله** من غير توقف على عدم آه
الموافق للسباق ان يقول من غير توقف على معدوم لان الكلام في جزئية المعدوم للعلة وتوقفه
عليه لا في العدم وان يقول في البيان اذ لو توقف على معدوم فاما باعتبار ماهيته او عدمه
وعلى الثاني اما على عدمه المستمر او على عدمه السابق او اللاحق وعلى التقادير الثلثة الاول
يلزم قدم الحادث لكون ماهيته وعدمه المستمر وعدمه السابق امورا ازلية وعلى الثاني
يلزم نفي الواجب او خلاف المقدر على ما سياتي الا انه اسقط التقديرين الاولين وبين
اللزوم المح على التقدير الثالث لان الذهن ينساق منه الى استحالة ذينك التقديرين
بادنى توجه لاشتراكهما في الازلية وبما ذكرنا اندفع ما قال سيد المحققين لقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يتوقف على امر اعتباري يستمر عدمه كالايجاد وما في معناه من الايقاع
وتعلق الارادة ونحوهما فلا يكون هناك عدم سابق ولاحق فلا يستقيم الترديد
بينهما ويكون المعتبر في العلة هو نفس ذلك الاعتباري لا عدمه المستمر كما ستعلم ذلك
من كلام المص في جواب السؤال انتهى وفرق ما بين ما ذكره المص وبين ما ذكره قدس
سره لان المص اعتبر في علة الحادث امرا لا موجودا ولا معدوما صادرا عن الواجب
بطريق الصحة فلا يكون كل موجود واجبا بواسطة الموجودات المستندة اليه تعالى
بل بواسطة امر حال وعدمه في نفسه في زمان لا يستلزم وجود شئ بخلاف ما ذكره
السيد قدس سره فان ذلك الاعتباري مستمر ابدا ذاته وعدمه فح يكون كل موجود
واجبا بواسطة الموجودات المستندة اليه تعالى فيلزم قدم الحادث ولو قيل ان ذلك
الاعتباري يزول بنفسه فهو القول بالحال لانه ثبت امر له ثبوت في الجملة لقبوله
الزوال وسياتي تفصيله في تحرير الجواب ان شاء الله تعالى **قوله** من جهة
ان وجود الممكن على هذا التقدير حاصل الجواب انه لزم قدم العلة من جهة ان
وجود كل ممكن على تقدير تركيب علة الحادث من الموجود والمعدوم باعتبار عدمه الازلي
يكون مستندا الى الواجب فقط او الى الواجب وعدم قديم لان المفروض استناد
الممكن الحادث اليه بتوسط العدم الازلي وما عداه من الموجودات الممكنة القديمة

وهو بطلان اللازم فانه عبارة عن استلزام وجود جميع
الموجودات وجود الحادث منه

اي عدم ماهيته وعدمه المستمر وعدمه السابق منه

وعلى الرابع منه

اي عدمه اللاحق منه

اي من الثاني والموافق للسباق
الا يقول وعلى الرابع
منلا نور محمد

فلا يلزم قدم الحادث منه

اي لا لزوال جزء العلة منه

لا يمكن استناده الا بتوسط العدم الازلى فيكون وجود كل ممكن مستندا الى الواجب
فقط او اليه والى العدم الازلى فيكون جميع الموجودات التى يتوقف عليه وجوده قديمة لانه
اما واجب او مستند الى الواجب او العدم القديم والعدم الذى يتوقف عليه وجود زيد ايضا قديم
لانه المفروض فيكون العلة بجميع اجزائها قديمة ويمكن ان يقرر هكذا ويقال لزوم قدم العلة
من جهة ان وجود كل ممكن داخل فى علة الحادث على هذا التقدير يكون مستندا الى الواجب
فقط او اليه والى عدم قديم اذ لو كان شئ منها مستندا بتوسط عدم حادث يكون وجود الحادث
موقوفا على عدم حادث والمقدر خلافه وسياق الكلام آه قوله فان قيل آه ليس هذا
السؤال والجواب الا استفسارا وتوضيحا لما تقدم لانه صرح المجيب بقا ان قدم كل
الموجودات لازم من التقدير المذكور ولم يزد فى الجواب على هذا الا انه لما كان فيه خفاء
من جهة انه قد فرض بعض الموجودات حادثا ازال ذلك الخفاء واورد ذلك الخفاء والازالة
بطريق السؤال والجواب قوله لزم قدمه آه اى قدم بعض الموجودات التى يتوقف
عليها وجود زيد وفرض حادثا على هذا التقدير قطعا ضرورة استناد ذلك البعض
الى القديم اعنى الواجب فقط او مع عدم ازلى على ما مر شرحا قوله بزوال شئ مما
يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه وقوله اشارة الى ان علة الوجود قد يكون مغاير العلة
البقاء كما بين فى محله فقوله كما مر من وجوب وجود الممكن انما يصح باعتبار البقاء بناء
على ان حال العلة التامة للبقاء حال العلة التامة للوجوب لاطراد الدليل المذكور فيهما
قوله ولا يكون زواله بزوال الموجود فقط آه اراد بهذا توجيه للوجود ثم اختصار المصنف فى بيان
حال الجزء الذى ينعدم عمرو بزواله على الموجود المحض وعلى ما يكون لزوال العدم مدخل فى زوال
ذلك الجزء كما يدل عليه قوله عليه فلذا اعتبر عن هذا الشق وحاصل التوجيه ان ذلك الجزء اما
موجود محض او معدوم محض او مركب منهما والقسم الثالث زواله اما بزوال الموجود فيكون
عائدا الى القسم الاول واما بزوال المعدوم فقط فيكون عائدا الى القسم الثانى او بزوال
كليهما فيكون باعتبار زوال الموجود عائدا الى القسم الاول وباعتبار زوال
المعدوم عائدا الى القسم الثانى لتحقق زوال الموجود المحض والمعدوم المحض معا فالاولى
ان يقال او مركبا من الموجود والمعدوم ويكون زواله بزوال الموجود او المعدوم
او كليهما فيصير الى القسم الاول او الثانى على سبيل منع الخلو على ما هو اللائق بالترديد

وانما المستند الى الواجب فقط فهو فى حكم الواجب

بان يقال فيكون وجود كل ممكن مستندا الى الواجب فقط
او اليه والى عدم قديم الى قوله فيكون العلة بجميع اجزائها
قديمة

لما فر منه

اى توجيه اقتصار المص

ولا يتصور زوال المعدوم الا بزوال العدم فعبر المص
عن القسمين الثانى والثالث بزوال العدم ولا يخفى انه
لو كان زواله بزوال كليهما

بالترديد وح لا يحتاج الى التاويل قوله اما ان يكون موجودا محضا بقوله اما ان لا يكون
لزوال العدم مدخل فى زوال ذلك الجزء فان قيل قول المص اما ان يكون لزوال العدم
مدخل يقتضى ان يكون زوال الجزء المركب من الموجود والمعدوم بزوال كليهما داخلا
فى هذا القسم فلهذا حمل الش عليه لان معنى الدخول الجزئية وح يكون زوال العدم
جزءا من زوال ذلك الجزء قلت على هذا لا يشمل ما اذا كان الجزء معدوما محضا لانه
ليس لزوال العدم مدخل فى زواله بل نفس زواله فليس معنى قوله لزوال العدم
مدخل فى زوال العدم الا انه لا يتصور زوال ذلك الجزء الا بزوال عدمه كما فسره
الش قوله فلان زوال العدم وجود اعترض عليه بان زوال العدم غير الوجود
لدخول النفى فى مفهوم الاول دون الثانى غاية الامر التلازم وعلية الملزوم لا
يستلزم علية اللازم اقول المراد ان زوال عدم المعدوم ووجوده متحدان بحسب نفس
الامر ليس احدهما لازما والآخر ملزوما فيه انما التغاير بحسب المفهوم والاعتبار عند
العقل من حيث التعبير بالمفهوم السلبى والمفهوم الوجودى وهذا الاختلاف لا ينفع
فى اختلاف الوجود الخارجى اعنى زيد الحارث او نقول معناه ان زوال العدم محتاج
الى وجود لان ذلك الجزء المعدوم علية الوجود ثم يكون ممكنا والا لامتنع زواله وزوال العدم
الممكن لا بد له من علة موجودة فى الخارج موجودة اياه فعلى الاول يكون بكر
المفروض نفس ذلك الجزء الموجود وعلى الثانى علة لزوال عدمه وقد يجاب بان
معناه ان علية زوال العدم يؤول الى علية الوجود لان الشئ انما يمكن علة اما باعتبار
وجوده او عدمه فقط او كلاهما على ما صرح به القوم فى بيان حصر العلة واما كون الشئ
الموجود علة لعدم عدمه لا لوجوده فغير معقول ولم يقل به احد اقول اذا فرض عدم
المعلول بواسطة رفع المانع كان العلة زوال رفعه لا وجوده والا لما صح ما قالوا ان
علة العدم عدم علة الوجود فان قال ان زوال رفع المانع ووجوده متحدان فلم يقل به اولا
لئلا يحتاج الى تلك المقدمات فقوله لانه عبارة عن وجود بكر على التوجيه الاول على ظاهره
وعلى الثانى والثالث مبنى على التسامح قوله ثم الموقوف على وجود بكر الموافق لما
ادعاه سابقا من اتحاد زوال عدم الجزء ووجود بكر ان يقول زوال جزء العلة الذى
هو وجود بكر وما قاله الفاضل الجلبى فى معذرته من ان ما سبق هو اتحاد زوال العدم

اى الجزء الذى يزول عدمه

المجيب الفاضل الجلبى

لزوال ذلك الجزء المعدوم

يعنى ليس لزوال العدم علية فى نفسه انما عليته باعتبار
علية الوجود

مع الوجود والذی حکم ههنا بتوقفه علیه هو زوال المعدوم الذی هو جزء العلة فلا یجدی نفعا لان زوال المعدوم لیس الا زوال عدمه فالمتحد مع زوال العدم متحد مع زوال المعدوم

قوله لانا نقول آه اقول لایمکن ان یکون بکر من جملة تلک الموجودات لانه ان کان قدیما یلزم ازلیة عدم عمرو فیلزم قدم زید الحادث وان کان حادثا ننقل الکلام الیه بان یکون مستندا الی وجود حادث آخر وهکذا فیلزم التس فی طرف المبدا او الانتهاء الی موجود یکون مستندا الی الواجب بلا واسطة حادث آخر فیلزم قدمه وذلک یستلزم قدم زید الحادث هف وعلی هذا لایرد النظر الذی اورده الش بقوله احدهما آه کما ستقف علیه

قوله واذا ثبت بطلان توقفه آه فیه بحث لانه لایلزم من بطلان التوقف المذکور ان یکون وجود جمیع الموجودات المفتقر الیها وجود زید مستلزما لوجوده لجواز احتیاجه الی امر لاموجود ولامعدوم ولانه لیس هذه القضیة هی التی ادعی المصنف ثبوتها فی نفس الامر لانه یلزم التناقض فی کلامه لاستدلاله اولا علی ثبوتها وثانیا علی بطلانها ببطلان عکسها ولان ثبوتها مناف لمطلوبه اعنی مدخلیة الامور الحالة فی علة الحادث واقول فی توجیه عبارة المتن بما یشفی العلیل ویروی الغلیل مستعینا بلطف العلیم الحلیم انه اذا ثبت القضیة المذکورة اعنی کلما وجد جمیع الموجودات المفتقر الیها وجود زید یوجد زید من غیر توقف علی عدم شیء فاما ان یوجد بتلک الموجودات فقط من غیر توقف علی امر آخر وح یلزم القضیة المذکورة انه کلما عدم زید عدم شیء من تلک الموجودات لان عدم المعلول لایکون الا بعدم شیء من علته والفرض انه لیس فیها شیء سوی الموجودات فلا یکون عدمه الا بعدم شیء منها وانه یستلزم انتفاء الواجب فیلزم بطلان القضیة الثانیة صدقها لان کذب اللازم یستلزم کذب الملزوم هف فلا بد ان یوجد بها مع الامور الحالة وهو المط فقوله واذا ثبت آه دلیل آخر علی المط والمق تکثر الادلة فاندفع لزوم التناقض لانه اثبت اولا بان الحادث موجود علته المطلقة لیست موجودات محضة ولامعدومات ولامرکبة منهما فلا بد ان یکون للاحوال مدخل فی علته وهذا الدلیل تام بمجرد ثبوت القضیة المذکورة من غیر نظر الی لازمها وثانیا بان هذه القضیة القائلة بنفی توقف وجود الحادث علی العدم ثابتة فاما ان یکون علته موجودات صرفة وهذا بط لانعکاسها ح الی قولنا کلما عدم الحادث

ثم وجود السلسلة

لا یخفی ان کلا البطلانین اعنی بطلان الترکب وبطلان التوقف انما هو علی تقدیر عدم دخول الامور الحالة فی علة الحادث واما علی تقدیر دخولها فلا لح المناقشة بانه لایلزم من بطلان التوقف المذکور ان یکون وجود جمیع الموجودات المفتقر الیها وجود زید مستلزما لوجوده لجواز احتیاجه الی امر لاموجود ولامعدوم غیر واردة تامل
منلا نور محمد مدرس لاهوری

الحادث عدم شیء من تلک الموجودات وهذا بط فیلزم بطلان القضیة الثانیة هف واما ان یکون معها امر لاموجود ولامعدوم وهو المط وهذا الدلیل تام بمجرد ملاحظة لازم تلک القضیة من غیر نظر الی بطلان الشقین الاولین بما ذکره ثم اقول فی توجیهه انه لایجوز ان یکون علة الحادث مرکبا من الموجودات والمعدومات والا لصدق قولنا کلما وجد جمیع الموجودات المفتقر الیها وجود زید یوجد زید ولایبقی علی عدمه محتاجا الی عدم شیء یعنی یستلزم ح وجود جمیع الموجودات وجود زید لکن صدقها بط لاستحالة لازمها اعنی قولنا کلما عدم زید عدم شیء من الموجودات فالترکیب المذکور مح وبیان الملازمة انه لو لم یوجد مع وجودها یبقی معدوما موقوفا علی عدم شیء سابق او لاحق والاول یستلزم قدمه والثانی لایحصل الا بزوال موجود وذلک بزوال الجزء من علته اما موجود فیلزم انتفاء الواجب وهو مح واما معدوم وزواله بوجود شیء وذلک الموجود لایکون خارجا عن تلک الموجودات والا لم یکن الجمیع جمیعا هف فیکون داخلا فیها فیکون العدم الذی توقف زید الحادث علیه المعدوم مستندا الی تلک الموجودات فثبت انه کلما وجد جمیع الموجودات وجد زید ولا یبقی علی عدمه موقوفا علی عدم شیء اذ الفرض ان العلة مرکبة من الموجودات والمعدومات لیس الا وقد ثبت ان المعدومات مستندة الی الموجودات وعلی هذا التوجیه لایرد شیء من بحثی الش اما الاول فلان مق المص لیس الا بیان استلزام وجود الموجودات لوجود زید لانفی التوقف علی العدم واما الثانی فلان مجرد استلزام وجود الموجودات لوجوده لاینافی مدخلیة العدم فی علته فثبوت القضیة المذکورة لایستلزم المط الا بضم قوله واذا ثبت آه ولایرد البحث الذی اورده الش بقوله لایقال لم لایجوز لان المط هو ان یکون وجود بکر داخلا فی تلک الموجودات لیلزم صدق القضیة المذکورة والفرق بین هذا التوجیه والتوجیه السابق ان السابق مبنی علی ان المراد بقوله لان هذه القضیة ثابتة فی نفس الامر علی طبق ما ذکره الش وقوله من غیر توقف علی عدم شیء تفسیر لقوله یوجد زید ومحصل القضیة نفی توقف وجود زید علی عدم شیء فحاصل الاستدلال لو ترکب العلة من الموجود والمعدوم لما صدق القضیة القائلة بانه کلما وجد جمیع الموجودات المفتقر الیها وجود زید

لما یستلزم الجزء الاخیر من العلة التامة والشرط المادی والجزء الصوری الوجود المعلوم لاینافی مدخلیة الاخر
منه

لا يتوقف وجوده على عدم شئ لكنها صادقة اذ لو توقف فاما على العدم السابق
او اللاحق وسياق الكلام آه وان المراد بقوله واذا ثبت القضية آه انه اذا ثبت
القضية يلزم على تقدير عدم مدخلية الامور الحالة صدق القضية المستلزم للمحال
فيستلزم كذب ما ثبت صدقه فلا بد من مدخليتها وهو المط ومبنى التوجيه الثانى ان معنى
قوله ان هذه القضية ثابتة آه انها ثابتة على تقدير التركيب المذكور وان قوله من غير
توقف على عدم شئ ويكون محصل القضية استلزام وجود الموجودات وجود زيد فحاصل
الاستدلال انه لو تركب العلة من الموجود والمعدوم لزم صدق هذه القضية لكنه
محال فالتركيب محال وعلى التوجيه الاول يكون التعرض لصدق القضية فى الاستدلال
مستدركا اذ يكفى ان يقال اما موجودات مع معدوم ما وهذا بط ايضا اذ لو توقف
على عدم شئ فاما على عدمه السابق آه اللهم الا ان يقال انه تعرض لها ليصح
الاستدلال بعكسها على المط ايضا وهذا البحث وارد على تحرير الشارح ايضا
مع ما مر من ان اللازم عن الدليل هو عدم التوقف على العدم وذا الاستلزام
استلزام وجود جميع الموجودات وجوده وانه كيف يدعى صدقها مع بطلان عكسها وان
صدق هذه القضية مناف لما هو المط مع ما ذكر الشارح من البحثين فكن الفيصل بعد
الاحاطة باطراف الكلام والتدبر اللايق بالمقام اضرابها شئت فى تحقيق المقام
قوله وينعكس بعكس النقيض اى على راى المتقدمين وقد نص سيد المحققين بانه
المعتبر فى العلوم قوله من غير ان يبقى موقوفا على عدم شئ آه يعنى بعد وجود الموجودات
لا يبقى الحادث على عدمه موقوفا وجوده على عدم شئ بل يوجد فلا يرد ما يتوهم
من انه بعد تسليم عدم بقاء توقفه على عدم شئ لا معنى لتجويز تركب علة من الموجودات
والمعدومات لانه اذا انتفى التوقف لا يكون جزء من علته والاظهران يترك
قوله من غير ان يبقى موقوفا على عدم شئ اذ لا حاجة اليه وانما اورده للتوضيح
وهو يوهم خلاف المق وحاصل البحث ان اللازم مما ذكرتم ان يكون جميع الموجودات
علة موجبة لوجود الحادث وهذا لا يقتضى ان يكون علة تامة لتنافى
توقفه على العدم لجواز ان يكون العدم لازما معلولا لها وموقوفا
عليه لوجود الحادث وانت خبير باندفاعه لما اسلفنا من الجواب عن

تقييد لقوله يوجد والمعنى لو جد زيد من غير ان يبقى على عدمه موقوفا على عدم شئ صح

ط اشارة الى ما ذكر بقوله اقول لا يمكن الا بقوله وعلى هذا لا يرد النظر الذى اورده الش بقوله احدها وبيان علاوة المذكورة بقوله ويستفف عليه

عن قوله لا يقال آه ونقل الفاضل الچلبى جوابا حاصله ان الدليل الذى دل على عدم
توقف وجود الحادث على عدم شئ بعد لزوم وجوده عند وجود جميع الموجودات
المفتقر هو اليها يدل على عدم جواز استلزام تلك الموجودات للعدم الذى له
مدخل فى العلية على انه يلزم ازلية ذلك العدم اللاحق لان الموجودات قديمة
لاستنادها الى الواجب واللازم للقديم ازلى بل يلزم تقدم وجود الحادث على الواجب
ايضا لكونه سابقا بالزمان على العدم اللاحق الذى مع الواجب ولا يخفى ان كل
ذلك ناش عن قلة التدبر اما الاول فلان الدليل الذى استدل به على عدم توقف وجود
الحادث على عدم شئ هو ثبوت هذه القضية فاذا منع السائل استلزامها لذلك المط
كيف يمكن ان يقال الدليل الذى دل على عدم التوقف يدل على عدم استلزام الموجودات
للعدم الذى له مدخل فى العلية واما الثانى فلان المفروض ان بعض تلك الموجودات
حادثة ومجرد الاستناد الى الواجب لا يقتضى القدم لجواز ان يكون بواسطة عدمه
اللاحق مستندا الى تلك الموجودات وانتم فى صدد ابطاله نعم اللازم على تقدير استناد
العدم الى تلك الموجودات اما التسلسل او القدم على ما ذكرنا فتدبر قوله
ولا شك ان العدم آه اشارة الى رد ما ذكره صاحب المواقف من ان دفع المانع
كاشف عن امر وجودى وان العلة التامة بجميع اجزائها موجودة قال الفاضل
الچلبى فيه بحث لجواز ان لا يتصور هناك مانع من التأثير فيحتاج الى عدمه ونويده
تجويزه لبساطة العلة التامة اقول هذا البحث خارج عن قانون المناظرة فلان الشارح
مانع لاستلزام القضية المذكورة عدم التوقف على العدم مستندا فالمنع على المنع
مما لا معنى له على ان بعض المتأخرين اثبتوا بان تقدير المانع كاف فى اعتبار دفعه
ولا يجب الكون مانع فى نفس الامر ولذا ابطل بساطة العلة التامة قوله انما يلزم آه
يعنى ان المعتبر فى كلية القضية الشرطية جميع التقادير والاوضاع الممكنة الاجتماع
مع المقدم ويجوز ان يكون ذلك التقدير ممتنع الاجتماع فلا يلزم صدق التالى على
ذلك التقدير قوله وثانيهما ان قوله آه وذلك لانه لما ابطل الاقسام الثلثة تعين
مدخلية الحال من غير استعانة بعكس النقيض لتلك القضية وقد عرفت ما يدفعه قوله ويمكن
تقريره بوجه آخر لا يخفى على الفطن العارف بما سبق انه قد قرر الشارح سابقا ان تركب العلة من الموجود

بان يقال ذلك العدم الذى فرضنا لازما لتلك الموجودات ان كان عدما سابقا يكون ازليا فيلزم قدم الحادث وان كان عدما لاحقا فلا يمكن ان يزول شئ مما يتوقف عليه وجود عمرو وابقاه الى آخر الدليل

الذى فرض عدم اللاحق لازما للموجودات

عدم لاحق نسخه

التى هى علة للموجودات التى هى علة لوجود الحادث

فى جواب قوله لا نسلم لا يجوز ان يكون بكراة

ان يتصور نسخه

بعض المناظرين نسخه

دفعه نسخه

والمعدوم يستلزم كذب القضية المذكورة كما حرره سابقا فاستلزم القضية المذكورة
لقولنا كلما عدم زيد عدم شئ من الموجودات المفتقر اليها وكون اللازم محالا لا يستلزم الا
كذب تلك القضية لا نفي التركيب المذكور فكيف يصح الاستدلال المذكور والاولى ان تحمل
هذه التوجيه على التوجيه الثاني الذي ذكرناه سابقا ونقول ان مراده ان التركيب المذكور
يستلزم صدق القضية المذكورة لكن صدق القضية المذكورة مستلزم للقول المذكور
المستلزم للمحال فيكون محال لكن هذا مجرد حسن ظن بالمصنف اذ ليس في كلامه اشعار
بذلك **قوله** واستحالة العدم آه لم يظهر لي وجه الاحتياج الى هذه المقدمة بعد
القول بان الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم **قوله** فان قلت لم لا يجوز
ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار آه يريد ان بطلان توقف وجود
زيد على العدم السابق او اللاحق لا يقتضي صدق قولنا كلما وجد جميع الموجودات يوجد
زيد حتى يلزم صدق قولنا كلما عدم زيد عدم شئ من الموجودات لجواز ان يكون من جملة
تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث في اي وقت شاء فمع وجود جميع
الموجودات لا يجب وجود الحادث حتى يكون عدمه بعدم شئ منها فاندفع ما قال السيد المحقق
ان هذا السؤال ليس معارضة ولا مناقضة ولا نقضا اجماليا ولا تعلق له بما سبق
من الدليل على ابطال الاقسام الثلثة كيف وقد صرح فيما مضى بعدم وروده
على الدليل المذكور حيث قال وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز آه فانه قد ظهر التعلق
بما قبله وانه منع لصدق القضية المذكورة ليترتب منع صدق عكسها واما المذكور
سابقا بقوله وبهذا يندفع فليس الا عدم وروده على الشق الاول من الدليل
وهو على تقدير ان يكون جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث قديما ولم يكن الوقت
من جملتها يلزم الترجيح بلا مرجح لا عدم وروده على الدليل مطلقا واما ما ذكره
الفاضل الجلبي من ان هذا السند المنع يتوجه على قولهم في اول البحث فان لم يكن بعض تلك
الموجودات معدوما في شئ من الازمنة لزم قدم زيد الحادث فبعده عن الاذهان
التسليمة يرد عليه ان الجواب يكذبه لانه ما نبت فيه لزوم قدم الحادث الذي كان ممنوعا
بل بين لزوم التخلف وانتفاء الواجب ولانه لا يصح الترديد المذكور بقوله اما ان يتحقق
قبل جميع الموجودات او لا يتحقق لان الكلام على تقدير ان لا يكون تلك الموجودات معدوما

في شئ من الازمنة **قوله** قلت لان الكلام آه حاصله ان اعتبار الفاعل المختار
من جملة تلك الموجودات لا يقدح في وجوب وجود زيد عند وجود جميع الموجودات لان المفروض
انه يجب وجود المعلول عند تحقق العلة التامة فصدوره عن المختار لا يكون بطريق الصحة
فقبل وقت وجود زيد ان تحقق جميع الموجودات ولم يوجد الحادث يلزم التخلف وهو باطل
وان لم يتحقق يكون عدمه لعدم ذلك الموجودات وننقل الكلام حتى ينتهي الى الواجب
ويلزم انتفائه **قوله** فان قيل لم لا يجوز ان يكون جملة آه حاصله تجويز ان يكون
علة زيد مركبة من موجود ومعدوم باختيار ان ما يتوقف عليه وجوده عدم لاحق
لكن لا نم ان عدم اللاحق لشئ انما يتحقق بزوال شئ مما يتوقف عليه وجوده او بقاؤه
لم لا يجوز ان يكون العدم اللاحق من مقتضيات ذاته بان يكون امرا غير قار الذات
كالحركة والعقل لا ينقبض من وجود شئ لا يكون عدمه المطلق مقتضى ذاته ويكون
عدمه اللاحق كذلك ولا يلزم من ذلك انقلاب الممكن ممتنعا فان الممتنع ما يكون
عدمه المطلق مقتضى ذاته كما قال الحكماء في الزمان انه يمتنع عدمه بعد وجوده وان لم
يمتنع عدمه مطلقا ولا يلزم من ذلك كونه واجبا بالذات **قوله** على انها ازلية
انما اعتبر ازلية الحركات ليصح كونها واسطة في صدور الحادث من غير لزوم مدخلية الامور
الحالة لانها اذا لم تكن ازلية ننقل الكلام الى علة حدوثها بانه لا يجوز ان يكون موجودات
محضة والا لزم قدمها فيلزم قدم الحادث ولا معدومات لما مر ولا مركبة من الموجودات
والمعدومات لان العدم الموقوف عليه لا يكون سابقا للزوم القدم ولا لاحقا للزوم
انتفاء الواجب او خلاف المقدر فيكون الامور الحالة داخلة في علة وجود الحركة
وتكون معتبرة في جميع الحوادث فيثبت المط ثم ما نقله الفاضل الجلبي من ان المنع يتم
بمجرد كون العدم اللاحق للحركة لذاتها لا لعدم شئ آخر من علتها التامة ليس بشئ واما
اعتبار كون كل سابق معدا للاحق فليلا يمتنع التسلسل فيها **قوله** اجيب آه حاصله ان الحركة
تقتضي المسبوقية بالغير لان حقيقتها الانتقال من حال الى حال مثلا اذا كان الحركة
في الاين لا بد من اين سابق يتركه المتحرك ويطلب الآخر وكذا في الوضع والكيف والكم فنقول
ذلك الغير ممكن بقاؤه لانه من مقولات التي يقع فيه الحركة وهي قارة فلو استند ذلك الغير
الى الواجب وجوبا كما هو المفروض من وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة سواء كان

بلا واسطة او بواسطة امر موجود او معدوم او كليهما يجب بقاؤه لان زواله لا يكون الا
بزوال جزء من علته وزوال علته مح لان زوال الموجودات يستلزم انعدام الواجب
وزوال المعدوم يكون بزوال عدم علته وزوال عدم تلك العلة مسبوق بزوال
عدم علته الى ما لا يتناهى اذ لو كان واحد من زوال تلك الاعدام في الازل يلزم ان يكون
عدم ذلك الغير في الازل فلا يوجد اصلاً هف واذا كان الاعدام الزائلة غير متناهية
يلزم ان يكون الموجودات الحاصلة غير متناهية فيلزم وجود الامور الغير المتناهية الوجود
معاً في الخارج وانه مح واذا كان ذلك الغير السابق على الحركة واجب البقاء لا يحدث الحركة
لكون حصولها فرعاً لزوالها فثبت ان الماهية الغير القارة يمتنع ان يكون اثراً
للواجب وكيف لا يمتنع والذات التي يمتنع زوالها كيف يوجب اثراً يجب زوالها وللفاضل — اثراً للواجب نسخه
الچلبي كلام طويل ما صادفت في نقلها وقدحها فائدة قوله فان قيل الذات يكون آه
يعني لا نم ان الوضع والاين المتروك ممكن البقاء انما يكون كذلك لو اقتضى الواجب — ويوجد الافراد الباقية من غير اقتضاء
فرداً من افراد الحركة فانه ح يكون مسبوقاً باين او وضع يمكن بقاؤه لكننا نقول — اي مطلق الحركة مسبوقاً باين او وضع يمكن بقاؤه لكن في الافراد التي يوجد بعد ذلك الفرد منه
ذات الواجب تعالى علة لمطلق الحركة المستمرة ازلاً وابداً فح يكون كل وضع مفروض
ممتنع البقاء ضرورة ان بقاؤه يستلزم انقطاع الحركة التي هي مقتضى ذات [illegible]
تعالى لان الاستقرار المتحرك في حدود المسافة اكثر من آن واحد يوجب انقطاعها
ولا شك ان مطلق الحركة امر سرمدي يجب بقاؤه فيجوز ان يكون اثراً للواجب وان كانت
افرادها مما يجب زوالها قوله قلنا ماهية آه استدلال على ان مطلق الحركة — اي المطلق لا يجوز نسخه
لا يجوز ان يكون اثراً للواجب بانه لا يمكن وجوده في الخارج فلا يكون اثراً قوله
فان قيل آه منع للملازمة المستفادة من قوله وان لم يكن طبيعة المطلق مخالفة
لطبيعة الافراد مستنداً بانه لم لا يجوز ان يكون المطلق باقياً بتجدد الافراد مع عدم
بقاؤها كالورد المطلق يبقى شهراً مع بقاء شخص منه شهراً قوله نعم آه يعني المخالفة — مع امتناع بقاء نسخه
بالبقاء وعدمه جائزة لكن مرادنا انه لا يجوز المخالفة بين طبيعتهما بامكان البقاء
وعدمه لان طبيعة المطلق والافراد واحدة والشيء الواحد لا يمكن ان يقتضي امكان البقاء و
امتناعه وفيه بحث لان اللازم ان لا يقتضي طبيعة الافراد امتناع البقاء وذلك لا ينافي ان يكون
هويتها الشخصية ممتنعة البقاء بحسب خصوصيتها فيجوز ان يكون المطلق معلولاً للواجب باقياً ببقاء

الافراد المتجددة ممتنعة البقاء بحسب خصوصيتها قوله وهو لا يدفع آه يعني
ما ذكره المص على تقدير تمامه انما يدل على امتناع استناد الحركات الى الواجب تعالى بلا واسطة
وبواسطة امور قارة وهو لا يدفع ما ذكره الحكماء من ان الحركات مستندة الى ذاته
تعالى بواسطة ارادات حادثة من نفوس فلكية لا الى بداية فح لا يكون شيء من الاوضاع
والايون ممكنة البقاء لانه بمجرد الوصول الى احد من الحدود يحدث ارادة الخروج عنه
وينتفي لارادة الخروج السابقة التي هي علية للوصول اليه وتفصيل ما ذكره المحقق
الطوسي في شرحه للاشارات ان الارادة الجزئية لما كانت سبباً لحدوث حركة جزئية
فتلك الحركة ايضاً سبب لحصول ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادات في النفس (وحصول نسخه)
والحركات في الجسم ولا يتيسر له دفعة لان ارادة كون الجسم في حد ما من المسافة ما لم يوجد
لم يجب تحرك الجسم اليه واذا وجد امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك
الحد الذي يريده لان الايجاد لا يتعلق بالموجود بل كان في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل
في الحد الذي يريد حال كونه في الحد الذي قبله ومع وصوله الى الحد الذي يريده تفني تلك
الارادة ويتجدد غيره فيصير كل وصول الى حد سبباً لوجود ارادة يتجدد مع ذلك الوصول
ووجود كل ارادة سبباً لوصول يتأخر عنها فيستمر الارادات والحركات استمرار شيء غير قار
على سبيل تجدد وتصرم والسابق لا يكون بانفراده علة اللاحق بل بشرط ما يتم العلة (وتصور نسخه)
بانضيافه اليها وهذا من غوامض هذا العلم انتهى كلامه بقي الكلام في سبب تجدد الارادات
وقد قالوا انها يتجدد التشوق الذي يحصل بتجدد تصور الكمال الذي يحصل بعد كل حركة
اعني التشبه بمبدائه في خروجه من القوة الى الفعل قوله للقطع بتحققه اي للقطع
بتحقق الايجاد في الخارج وان لم يوجد تصور متصوره وما قيل ان المراد نفي كونه اعتبارياً — بتحققه الايجاد نسخه
فرضياً ففيه انه ح لا يستقيم الحالية انه اذا لم يكن اعتبارياً ولا موجوداً لا يلزم ان يكون
حالاً قوله والجواب آه حاصله انا لا نم القطع بتحقق الايجاد في الخارج انما المعلوم
قطعاً اتصاف الموجد بالايجاد وذلك لا ينافي كونه امراً اعتبارياً لجواز الاتصاف
بالامور العدمية قوله وهل سمعت عاقلاً آه لا يخفى ان التقرير الذي سبق
الى بعض الاذهان يحتمل وجهين احدهما انه لا واسطة بين الموجود والمعدوم
لانا نفسرهما بالنقيضين فلا يكون للامر الحال مدخل في العلية لانه فرع وجوده

وثانيهما انه واسطة بين الموجود والمعدوم فالامر الذي جعلتموه حالا داخل في احدهما
فابطالها بالدليل الذي ذكرتم يستلزم ابطاله وعلى التقدير الاول لا وجه للجواب بما
ذكره الشارح ولانه لا يرد المنع على مقدمات الدليل ايضا لانه ما استدل على مدخليته بذلك الدليل
بل بانه لا يمكن وجوده على تقدير الثاني موجه لانه يصح ان يقال لا نسلم ان الدليل الذي
ذكرناه على ابطالها يفيد ابطاله لورود المنع على بعض مقدمات ذلك الدليل وهذا
بعينه ما ذكره الشارح قوله بل توجيه السؤال قد عرفت سابقا ان النزاع في اثبات
الواسطة بين الموجود والمعدوم ونفيها نزاع لفظي راجع الى تفسيرهما ومقصود المصنف
ههنا هو ان الامور التي ليست بموجودة اصالة ولا معدومة في الخارج معتبرة
في علة الحادث سواء قيل انها واسطة او داخلة في احد القسمين على ما قال لا بد ان
يدخل في جملة ما يجب عنده في وجود الحادث امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة
ثم نقول هذا السؤال اما معارضة وتقريره ان دليلكم وان دل على مدخلية الامور
الحالة لكن عندنا ما ينفيه بناء على نفي الواسطة بين الموجود والمعدوم فتلك الامور
اما ثابتة او معدومة فالعلة المركبة منها ومن غيرها اما موجودات او معدومات او مركبة
منهما والاقسام الثلثة باطلة كما ذكره واما نقض اجمالي تقريره ان دليلكم الدال
على امتناع كون علة الحادث شيئا من الاقسام الثلثة لو صح بجميع مقدماته لما تخلف
الحكم عنه بحيث يجري فيما تركبت من الامور الحالة وغيرها فانها اما موجودات او معدومات
بناء على نفي الواسطة فالمركب منها ومن غيرها اما موجودات محضة او معدومات محضة
او مركبة منهما والاقسام الثلثة باطلة يعني ما ذكرتم مع عدم الحكم اعني امتناع تركب ترکب الحادث نسخه
علة الحادث منهما او من غيرهما كما قلتم وما اورده الفاضل الجلبي على الاول من ان مدعى
المعلل ثبوت الواسطة ودخولها في علة الحادث والدليل المذكور لا يدل على نقيض المدعى
بل جعل نقيضه جزءا من الدليل بناء على انها مقدمة بديهية ولو كان المراد المعارضة
لكفى ان يقال دليلكم وان دل على مدعاكم اعني ثبوت الواسطة لكن عندنا ما ينفيه
وهو ان المعدوم والموجود متناقضان ولا مخرج عن النقيضين فيتم بلا احتياج
الى باقي المقدمات وعلى الثاني ان التعرض على اثبات نقيض المدعى لا يكون في النقيض ومع
ذلك فليس عين الدليل مثبتا للنقيض لما عرفت من الاحتياج الى مقدمة ضرورية هي

هي نفي الواسطة فمدفوع لما عرفت من ان مدعى المعلل اثبات مدخلية الامور اللاموجودة
واللامعدومة سواء قيل بالواسطة اولا ويدل على ذلك فيما سيجيء قوله ان يدخل
في علة وجود عمرو امور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا اه حيث قال بزعمنا
وقال وان جعلتموها بصيغة التكلم والخطاب ثم يكون المعارضة قائمة على
خلافه ولا يتم بدون باقي المقدمات كما عرفت ولا يكون في النقيض تعرض
نقيض المدعى واما قوله ومع ذلك فجوابه ان التعرض لنفي الواسطة بيان لجريان
الدليل المذكور فيكون عين الدليل مثبتا للنقيض ثم قال ويمكن ان يقال
ان حاصل النقض استلزام الدليل المح وهو انتفاء استناد الحوادث الى علة بضم
مقدمة ضرورة اعني عدم الواسطة وفيه انه ح لا يكون عين الدليل مستلزما للمح
للاحتياج الى تلك المقدمة الضرورية والفرق بين النقض بالتخلف وبين استلزامه
المح تحكم وخلاف للاصطلاح قوله فان جعلتموها داخلة في الموجود بان اردتم
ما له تحقق في الجملة سواء كان اصالة او تبعا قوله لجواز ان يكون من جملة
تلك الموجودات الاختيار اي لجواز ان يكون من تلك الموجودات التي فسرتموها
بالثابتة في الجملة تعلق الارادة الذي من شانه الايجاد في وقت دون وقت
من غير ان يحتاج ذلك التعلق الى علة اخرى من جهة توجه وقت دون آخر
ومن غير ان يلزم من تساوي نسبته الى الاوقات ووقوعه في وقت حيث
يكون صدوره بطريق الصحة وجود الممكن بلا ايجاد اذ ليس له وجود في الخارج كما
كان يلزم لو قلنا بصدور الممكن من العلة التامة بطريق الصحة بل اللازم ترجيح
المختار من الاوقات المتساوية وتخصيصه بالوقوع وذلك جائز بل واقع كما يجيء احد نسخه
في المقدمة الرابعة فان قلت ذلك التعلق وان لم يكن له وجود محمولي لكن له
وجود رابطي لانه يتصف به الارادة ثم نقول لو كان صدوره بطريق الصحة يلزم
وجود الممكن باعتبار وجوده الرابطي بلا ايجاد لانه اذا تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده
الرابطي ولم يجب وجوده فاذا فرض عدم ذلك الوجود ففي حالة العدم لم يكن ايجاد فحال
وجوده ان تحقق الايجاد لم يكن الجملة جملة وان لم يتحقق يلزم وجوده الرابطي بلا ايجاد وكما ان
الوجود المحمولي للممكن بلا ايجاد مح فكذلك وجوده الرابطي والقول بانا لا نسلم ان له وجودا رابطيا

بنفس المعدوم نخ

فان الاحوال لا تشم رايحة الوجود العينى اصلا كما انها لم يبق فى حيز العدم نعم ان لها
ثبوتا بغيرها فاللازم ليس الا ثبوته للارادة بلا ايجاد ولا ينفع لان ثبوته لها ممكن وهو المراد
بالوجود الرابطى وقع بلا تاثير الفاعل فيه واذا جوزتم ثبوت الممكن بلا تاثير فيه فليجز وجوده
بلا ايجاد والا فما الفرق وايضا اذا كان ثبوته بلا تاثير لم يبق له احتياج الى العلة لان العلة
انما هى علة باعتبار التاثير قلت فى ذلك التعلق اثر علة التامة لا بمعنى انها تجعل التعلق تعلقا
او موجودا او متعلقا بالارادة وثابتا لها بل بمعنى انها تجعل الارادة متعلقة بالاثر كما قالوا ان
تاثير الفاعل فى اتصاف الماهية بالوجود لا بمعنى انه يجعل الاتصاف اتصافا او موجودا او الماهية موصوفة
بالاتصاف بل بمعنى انها تجعلها متصفة بالوجود على قياس حال الصباغ وكذلك الحال فى التاثير
ثم ان الفاعل لا يجعل التاثير تاثيرا او لا موجودا او لا موصوفا نفسه بالتاثير وفى اللزوم فان العلة
لا تجعل اللزوم لزوما ولا موجودا او لا موصوفا باللزوم بل تجعل احد المتلازمين لازما للآخر
والاتصاف متعلقات الاضافات المذكورة انما هو امر انتزاعى يعتبرها العقل بعد صدور انفسها من عللها
ولو كان الاتصاف حقيقيا يلزم التسلسل فى الاضافات فيلزم عدم تحقق تاثير شئ فى شئ لان كل اتصاف
يفرض لا بد من اتصاف الموصوف به فليس التاثير فيه بل فى اتصاف ذلك الاتصاف والسر فيه
ان الاضافات من حيث انها اضافات روابط بين الاشياء كالاتصاف فيكون انفسها اثارا
بخلاف ما عداها من الماهيات ثم العقل اذا لاحظها فى نفسها واعتبرها مفهوما من
المفهومات اعتبر لها اضافات اخر واذا كان التعلق نفسه اثرا للعلة فاللزوم صدوره من العلة
التامة ليس الا ان يكون التعلق فى وقت دون آخر ولا استحالة فى ذلك قوله وان جعلتموها
داخلة فى المعدوم بان اردتم به ما لا تحقق له اصالة سواء لم يتحقق اصلا او يكون تبعا
قوله وذلك لان الاضافات آه قال الفاضل الجلبى اعترض عليه بانه اذا جاز زوال نفس الشئ
من غير زوال عدمه او وجوده كما يفهم من هذا الكلام جاز ان يزول بعض المعدومات من غير
زوال عدمه فلا يلزم من تركب العلة من مثل هذا المعدوم شئ مما ذكرنا اقول زوال
ذلك المعدوم مع بقاء عدمه اما بزوال وجوده الرابطى او بزوال نفسه لا يمكن الاول لانه
يستلزم انتفاء الواجب لاستناده اليه اما بواسطة او بدونها وعلى الثانى يصدق عليه
فى حال عدم زواله انه امر مستمر مستند الى العلة بنفسه له ثبوت فى الجملة ولو تبعا
لامتيازه عما هو فى حالة الزوال وليس له وجود اصالة لكونه معدوما وهو المعنى بالحال سواء
حال نخ

وجه وغيره نسخه

سواء سميتموه بالحال او بالمعدوم ونقل الفاضل الجلبى جوابا حاصله ان زوال ذلك
المعدوم ح يكون بزوال وجود الغير به فيكون من جملة الاضافات التى جعلها المص واسطة
فان زوالها ايضا زوال وجودها لغيرها فان جعلتموه من المعدوم فالنزاع لفظى وفيه
ان وجود الشئ سواء كان فى نفسه او لغيره لا بد له من علة يجب عندها والا لزم وقوع الممكن
بلا علة كما مر فزواله يستلزم انتفاء الواجب قوله لا يخفى انه آه يعنى انه على تقدير جعل
تلك الامور داخلة فى الموجودات كما يمكن منع لزوم انتفاء الواجب او قدم الحادث على تقدير
تركب العلة من الموجود والمعدوم كذلك يمكن منع لزوم انتفاء الواجب او قدم الحادث
على تقدير القول بكون العلة موجودا صرفة الا انه لا يتسابق الذهن اليه لاتحاد المقدمة
الممنوعة فيهما ترك المص فى لان ذلك مجرد احتمال عقلى لان لعدم المانع مدخلا فى وجود
الحادث قطعا قوله وتلك الامور الاضافية متصفة بالامكان فى انفسها كما يقال
اتصاف زيد بالوجود ممكن لان الامكان كيفية نسبة شئ الى شئ فالمتصف به اولا وبالذات
هو النسب واما الوجود والماهية انما يتصفان به بالواسطة وليس المراد انها ممكنة
الوجود او الثبوت فى نفسها او لغيرها لما مر من امتناع وجودها وكون ثبوتها
انتزاعيا يعتبره العقل بعد صدورها عن علتها وقال الفاضل الجلبى لم يرد به انها لامكان
وجودها فى نفسها محتاجة الى علة اذ لا وجود لها ولا انها لامكان ثبوتها فى نفسها
كذلك لان ثبوتها ليس معللا بالغير بل مقتضى ذواتها بل اراد امكان ثبوتها لغيرها
وكما ان وجود الممكن فى نفسه مستندا الى علة كذلك وجوده لغيره وهذا ظاهر مقرر
عندهم اقول يرد عليه ما مر من انها لو كانت ثبوتها لغير معللا يلزم من ثبوتها صدورها
ثبوت شئ بلا تاثير مؤثر وهذا يستلزم ان لا يكون لها علة لان العلة انما هى
باعتبار التاثير والفرق بين الوجود بلا ايجاد وثبوت الشئ بلا تاثير مؤثر بتجويز احدهما
دون الآخر تحكم فالوجه ان يقال انها لامكان ذواتها محتاجة الى علة يستند اليها
وهذا سهو ذواتها كما يقال اتصاف زيد بالوجود ممكن ليس المراد منه الا امكانه فى نفسه والسر فيه
ان الامكان كيفية نسبة شئ الى شئ فالمعروض له اولا وبالذات هى النسب والاضافات
وبواسطتها الماهية والوجود فكما ان اتصاف زيد بالوجود يحتاج فى نفسه الى علة كذلك
التعلق الذى بين الارادة والمراد يحتاج الى علة يستند اليها ذاته قوله بطريق الايجاب

اي ليس تلك الامور انفسها لازمة الصدور عنه تعالى سواء كان الايجاب بالذات
او بواسطة الاختيار **قوله** على امور آخر موجودة الاظهر ان يقال حادثة **قوله** قلنا آه
يعني انها ايضا مستندة بواسطة الايقاع المستندة الى الواجب بطريق اللزوم فيلزم قدمها — قدم الحادث نسخ
قوله ضرورة قدم الوسائط قال سيد المحققين قدس سره لقائل ان يقول لا يلزم من قدم
الموجودات المتوسطة قدم تلك الامور وانما يلزم لو كان استناد تلك الامور الى تلك
الموجودات ايضا بالوجوب وهو ممنوع لجواز ان يكون على سبيل الصحة والجواز على ان جعل قوله على سبيل
الصحة والاختيار وقوله لا على سبيل الوجوب قيدا للاستناد للموجودات الى الواجب يبطل غرض المص
فانه لو جاز استناد الموجودات الى الواجب تعالى ابتداء على سبيل الصحة والجواز لكان اكثر المقدمات
في اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة على طرقه لغوا لكان قول المص ان اثبات تلك
الامور على تقدير ان كل ممكن محتاج في وجوده الى مؤثر موجب تخلص عن القول بان الموجب — بالموجب نسخ
بالذات ولولا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام المح مستغنى عنه فجعل
قوله لا على سبيل الوجوب متعلق بمفتقرة وقيل الاستناد المستفاد من قوله مفتقرة
لان الافتقار الى الشيء يوجب الاستناد مخلص من هذه الشبهات انتهى كلامه اقول
اما الجواب عن الاول فهو ان قول الش مبني على ان استناد تلك الموجودات المتوسطة
الى الواجب مثلا اذا فرض بطريق الوجوب كان الاستناد الى كل علة كذلك اذ لا فرق بين
علة وعلة في ذلك فيكون استناد تلك الامور الاضافية الى الموجودات المتوسطة
ايضا بطريق الوجوب فح يلزم قدم الحادث واما عن الثاني فهو ان معنى قوله على سبيل الصحة
والاختيار ان تلك الموجودات مستندة الى الواجب بتوسط الايجاد الصادر على سبيل الصحة
والاختيار فهو باعتبار ان ايجادها لا يجب لان تكون صادرة بطريق الصحة وبعد اعتبار
الايجاد يجب وهذا ما قرره المص بقوله فان ايقاع الحركة غير واجب آه فح لا يبطل غرض
المص بل يحققه ولم يلزم قدح في مقدمات اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة ويكون قوله
ان اثبات تلك الامور آه غير مستغنى عنه وكل ذلك ظ واما جعل قوله لا على سبيل آه
متعلقا بمفتقرة قيد الاستناد المستفاد منه فيرد عليه انه ح يكون الترديد المذكور بقوله
وح اما ان يجب قبيحا لانه بعد تعيين اللاوجوب لا يتصور هذه القسمة وهذا هو الذي حدا الش
الى جعله متعلقا بقوله المستندة اليه **قوله** اذ قد افتقرت آه بيان لقول المص وح اما ان يجب

يجب الى حين اذ ثبت افتقار تلك الامور الى الواجب اما ابتداء او انتهاء لانها مفتقرة اليه اما
بلا واسطة او بواسطة الموجودات المستندة اليه بطريق الصحة والاختيار فهي صادرة عنه بتوسط
الامور المذكورة المفتقرة اليه تعالى والا لم يتصور صدورها بطريق الصحة كما عرفت
فصدور تلك الامور عن ذاته تعالى اما ان يكون على سبيل الوجوب آه فاندفع ما يرد على قوله
اذ قد افتقرت آه من ان الظاهر انه شرح لقوله وح اما ان يجب آه لكن لا يصلحه لان قوله — اذ افتقر نسخ
قد افتقرت يدل على ان يكون المراد افتقار جميع تلك الامور بالذات اليه تعالى كما يدل عليه قوله فصدورها
عنه آه وليس كذلك لان قوله لا شك انها مفتقرة الى الواجب بلا واسطة او بواسطة
والتمثيل بالحركة نص قاطع في التعميم **قوله** فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب آه
قال سيد المحققين الترديد بعد قوله فثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق
الايجاب لا يخ عن تكلف وهو ان يقال ما ذكره بناء على عدم جزمه بامتناع هذا
الشق ولهذا قال وان امكن تمشية الطريقين لكن الاستناد بطريق الاختيار
اظهر عند العقول واجدر بالقبول انتهى اقول الاعتذار الذي ذكره السيد الشريف
لا يدفع ذلك التكلف لانه جزم سابقا بان الاستناد بطريق الايجاب ح انه يستلزم
انتفاء الواجب او قدم الحادث وما قدح في مقدمة من مقدمات دليله وقوله ان امكن
تمشيتها لا يصلح قرينة لعدم الجزم لانه يلزم منه قدح في شيء من مقدمات الاستدلال — لا يصلح نسخة
المذكور بل نقول عدم الجزم به يستلزم عدم الجزم بثبوت الامور المذكورة لان
الدليل المذكور ههنا جزء من دليل اثباتها كما لا يخفى فالاوجه ان يقال ان الذي
جزم به سابقا هو انه لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب بلا واسطة
امور اخر من الايقاعات لانه يستلزم احد المحالين كان استناد الحادث اليه تعالى
بطريق الايجاب بلا واسطتها يستلزم احدهما والترديد المذكور ههنا هو انه اما ان
يجب بتوسط امور اخر من الايقاعات مغايرة بالذات او بالاعتبار بان يجب الايقاع
بايقاع اخر مغاير بالذات او بالاعتبار وان لم يجب بنفسه كوجود الحادث لا يجب
بنفسه ويجب بتوسط ايقاعه او لا يجب اصلا والظ هو الاخير **قوله** لان العقل جازم آه
وذلك لان ايقاع الايقاع نسبة بين الموقع والايقاع وكل نسبة تغاير الطرفين
جزما **قوله** يمتنع استحالة التسلسل في غير الموجودات اذ المقطوع به استحالة

فی طرف المبدا حیث یستلزم انتفاء الواجب وبرهان التطبیق وان کان یعم الموجودات
والثابتات کما ذکره الشارح فی شرح المقاصد وجزم به سید المحققین فی شرح
المواقف لکنه غیر تام فی نفسه قوله بل لا تغایر الا بالاعتبار آه فان الایقاع اذا
لاحظه العقل من حیث انه اضافة بین الموقع والموقوع لم یتصور له ایقاع آخر ثم اذا
لاحظه فی نفسه من حیث انه امر ممکن صادر عن علة اعتبر له ایقاعا آخر وهذا علی قیاس
ما قالوا فی اللزوم والوحدة والامکان والوجوب ولا یخفی انه اذا کان التغایر
بالاعتبار لم یکن الصادر من العلة الا الایقاع الواحد وقد فرض انه بطریق الوجوب
فیلزم اما انتفاء الواجب او قدم الحادث واما ما قیل من ان مغایرة المحتاج للمحتاج
الیه بالذات امر ظاهر ففیه انه منقوض بلزوم اللزوم ووحدة الوحدة وامکان الامکان
فتدبر قوله لکن القول بصدور الایقاع عن العلة بطریق الاختیار آه ای بطریق الصحة
عن غیر لزوم اظهر وح لا حاجة الی ایقاع آخر اصلا لانه انما یفتقر الیه اذا کان
صدور ایقاع الحادث بطریق الوجوب فلو کان بلا واسطة الایقاع یلزم احد المحالین
السابقین فلا بد من القول بصدوره بتوسط ایقاع آخر مغایر بالذات او بالاعتبار
واذا کان صدوره بطریق الصحة فلا حاجة الیه وبما ذکرنا ظهر ان ما قاله الفاضل الجلبی
من انه لا حاجة الی ایقاع آخر لان الحاجة انما مست الیه علی تقدیر وجوبه لئلا
یکون استناد الایقاع الی الواجب منافیا لکونه مختارا خروج عن سیاق الکلام
مع انه یرد علیه انه یجوز ان یکون وجوب الایقاع بتوسط الاختیار وهو محقق
للاختیار قوله والاظهر ان یقال آه ای بدل قوله لان العلة قد وجدت بجمیع اجزائها
آه هذا لکن ما ذکره المص انسب للفرق بین الامور اللاموجودة واللامعدومة وبین
الموجودة بان الاول لا یستلزم وجود الممکن بلا موجد وایجاد بخلاف الثانی قوله
فان الاول لا یجب مع علته التامة کما دل علیه الوجدان مع عدم لزوم وقوع الممکن
بلا علة فلا یکون الایقاع جزءا من علته والا لامتنع التخلف ولیس هذا تخصیصا
للقواعد العقلیة بل هو حکم بما یقتضیه بداهة العقل وصریحه ولو حکم هنا بالوجوب
ایضا کان نقضا للدلیل العقلی الثانی علی الوجوب فی الموجود حیث تحقق الوجوب هنا مع
عدم جریان الدلیل فیه علی ان مثل هذا التخصیص مطرد فی کثیر من الاشیاء علی ما قالوا ان کل شیء یرتبط

ایقاع واحد نسخه

ایقاع الواجب منافیا نسخه

علیها نسخه

الدال علی نسخه

یرتبط بتوسط الوجود بخلاف الوجود فانه یرتبط بنفسه والضوء مضیء بنفسه واما قال
الفاضل الجلبی من انه یلزم علی تقدیر عدم وجوبه من علته التامة رجحان الممکن بلا مرجح بمعنی
حصوله بلا تاثیر مؤثر فیه ففیه انک قد عرفت ان التاثیر والایقاع ونحو ذلک من الاضافات
انفسها یصدر عن العلة فلا یلزم حصول شیء بلا تاثیر بل ان یصدر من العلة تاثیر بلا
توسط تاثیر آخر والحق انه کذلک والا لزم ان یصدر منها حال صدور الاثر تاثیرات غیر
متناهیة والوجدان یکذبه بل هذا قول بنفی التاثیر لان کل تاثیر یفرض تاثیر العلة فیه لم یکن
فیه بل فیما قبله الی ما لا نهایة قوله کالایقاع والاختیار مخلص آه قال سید المحققین
لو ذکر ما ذکره المص فی هذا المقام وهو قوله علی کل تقدیر ان کل ممکن محتاج فی وجوده
الی مؤثر یوجبه مخلص لما احتاج الی الاستدلال الاول انتهی اقول مجرد القول باحتیاج
الممکن الی مؤثر یوجبه لا یستلزم الایجاب حتی یکون اثبات تلک الامور مخلصا
لانه یرد علیه انه یجوز ان یکون الواجب بتوسط الاختیار وهو محقق الاختیار فلا بد
من لزوم الایجاب علی تقدیر نفیها بالاستدلال المذکور قوله انه لو فعل آه لو کان فاعلا
بالاختیار لکان فعله جائز الترک لانه مقتضی الاختیار فاما ان یکون ذلک الجواز
حال تمام العلة فیلزم عدم الممکن مع وجود العلة وانه یستلزم وجود الممکن بلا موجد
وایجاد علی ما سبق واما ان یکون حال عدم تمامه بان یکون من جملة ما یتوقف علیه
وجود الاختیار وبه یجب والوجوب والاختیار محقق للاختیار فینقل الکلام فی ذلک
الاختیار اما قدیم ذاتا او تعلقا فیلزم قدم الحوادث واما حادث بنفسها او بتعلقها
فینقل الی الاختیارات ذاتا او تعلقا فیلزم قیام الحوادث بذاته لکن یرد علیه ان التعلق
امر اعتباری وقیام الامور الاعتباریة بذاته تعالی جائزة وانه لکونه قبل کل شیء او بعده
وانه یجوز ان یکون تعلق الارادة بذاتها لا بتوسط تعلق آخر فانها غیر معللة کما سیجیء
فی المقدمة الرابعة قوله ولا مخلص عن ذلک آه لا یخفی علیک ان اختیار شق من المستدل
استحالته مع عدم القدح فی استحالته لیس مخلصا عن لزوم ما الزمه ولو سلم فالخصار
المخلص فی ذلک الالتزام ممنوع اذ کما یمکن التزامه قیام الحوادث بذاته لا فرق بینهما فی الاستحالة
بل الاول اشد فالصواب ان یقتصر علی قوله ولا مخلص عن ذلک الا باثبات الامور
اللاموجودة واللامعدومة او یسقط عن دلیل الایجاب قوله وقد سبق انه یلزم منه

یمکن التزام نسخه

مطلب مقدمة الرابعة

الرجحان بلا مرجح يصير ذلك الالتزام مخلصا بمنع استحالة ويكون قوله وقد سبق انه
هذا استلزم للرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن آه اشارة الى ان ذلك المنع ليس بصحيح
فلا يكون المخلص الا باثبات الامور المذكورة قوله الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد
بط قد عرفت في المقدمة الثانية للعلة اثرين احدهما بطريق الصحة وهو الايجاد المسمى
بالامر الحال وثانيهما بطريق الوجوب وهو وجود الممكن في الخارج فالآن ننبه على ان كل
من الاثرين يمتنع وجوده بدون الاثر وهذه المقدمة بديهية بل مذكورة في طبايع
الحيوانات العجم اما الثاني فظاهر اما الاول فلاستلزامه الثاني لان الايجاد يستلزم
الوجود واما ان الوجود لا يمكن بدون الايجاد فنظري لانه يحتاج الى اثبات مدخلية الامور
الحالة في وجود الممكن فاندفع ما قال سيد المحققين ان الانسب ان يقال الرجحان بلا مرجح
فالترجيح بلا مرجح اي وجود الممكن بلا ايجاد وايجاده بلا سبب وداع محال قوله
واما ترجيح احد المتساويين اي اثبات الرجحان سواء كان ايجادا او غيره لاحد المتساويين
قبل هذا الترجيح او للمرجوح قبله فواقع سواء كان الفاعل مختارا او موجبا والدليلان
الاولان يدلان على ثبوت ترجيح احد المتساويين او المرجوح من الفاعل مطلقا والثالث
من الفاعل المختار والمقصود ابطال مقدمة اتفق عليه الحكماء وهو ان ترجيح احد المتساويين
او المرجوح بلا مرجح سابق على هذا الترجيح محال مطلقا حتى اثبتوا المخصصات للآثار
بوجه دون الآخر استعدادات في موادها وخصوصيات في ذواتها ليتوسل بذلك الى جواز
صدور الايقاع عن الفاعل بطريق الصحة ومنع مقدمة دليل الاشعري اعني قوله وان توقف
على مرجح يجب الفعل عنده فلا يكون اختياريا على ما يجيء في تقرير الاعتراض من قوله واما
ان لا يجب لكن الفاعل يرجح احد المتساويين وحاصله انه اذا جاز ترجيح احد المتساويين
او المرجوح فلم لا يجوز في الافعال الاختيارية للعبد كذلك ومن ادعى انه لا يمكن من المختار
فعليه البيان مع انه قد اثبت ذلك بالدليل الثالث من المختار واذا تحققت ما تلونا عليك ظهر
اندفاع ما قال سيد المحققين من ان القائل ان يقول في ترجيح احد المتساويين او المرجوح
بحث وهو ان اراد بالمساوي مثلا التساوي بالنسبة الى ذات الشيء مع قطع النظر
عن الخارج فلا نزاع في جواز الترجيح باعتبار حصول الترجيح الخارجي وانضمامه اليه وان اراد به
التساوي بالنسبة الى الفاعل الحكيم المختار ومعنى التساوي اليه ان لا يتعلق باحد طرفيه غرض

93

وجوب الداعي في فعل المختار

غرض من جهة اصلا فممتنع للقطع بان الفاعل المختار الحكيم لا يرتكب فعلا الا بعد تعلق داع
وغرض فلا يكون ترجيحه ترجيحا للمساوي بل ترجيحا للراجح وما ذكر من اثبات التساوي والتسر
على هذا التقدير ممنوع انتهى وحاصل الدفع اختيار الشق الثالث وهو التساوي بالنسبة الى
فاعله مطلقا سواء كان مختارا او لا كما هو مقتضى الدليلين الاولين وبالنسبة الى المختار
وما ذكره بقوله للقطع بان الفاعل آه انما يدل على وجوب الداعي في فعل المختار الحكيم فانه
لكونه حكيما غير مجبور لا يفعل ما لا مصلحة فيه لا في المختار مطلقا فيجوز ان افعاله مما لا
تقتضيه وهذا القدر يكفي في حق المص على ان القول بوجوب الداعي في فعل المختار يستلزم
نفي الاختيار والرجوع الى قول الفلاسفة الظاهر العوارض لانه مع الداعي يجب الفعل
وبدونه يمتنع فلا اختيار بمعنى ان شاء ترك فلابد من القول بان فعله وان كان مشتملا
ان شاء فعل شيء
على مصلحة لكن ترجيحه احد الطرفين بمجرد الارادة وليس موقوفا على امر آخر وان استلزمه
استلزام ممنوع
قوله وانت بعد احاطتك باطراف الكلام خبير بما في كلام الفاضل الجلبي في هذا المقام
لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته ليس حقيقة الامكان بل عدم الاقتضاء ولم يثبت لزومه
للممكن ايضا فان غاية الامر الاستواء بمعنى نفي الاولوية الكافية في وقوعه كما لا يخفى
على الواقف ويخطر بذهني الكليل في اثبات ذلك وجه وهو انه اذا فرض رجحان احدهما الذاتي
لا يمكن زواله لان ما بالذات لا يزول فاذا رجح العلة الطرف الآخر يلزم ان يكون الطرف
الاول راجحا ومرجوحا في حال واحد وهو محال وان كان سبباهما متغايران كما بينه
المحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب ومعنى الاستواء بالنظر الى ذاته عدم اقتضاء
الرجحان لا اقتضاء عدمه وان ما ذكرتم لازم على تقدير الاستواء لان الرجحان كما ينافي المرجوحية
في الاستواء قوله فيلزم تسلسل الترجيحات لان المفروض ان كل ترجيح مسبوق بترجيح آخر
فلا يمكن ان يكون ترجيح الترجيح عين الترجيح واعلم ان لزوم التسلسل ليس في ذوات الترجيحات
لعدم التوقف بينهما بل باعتبار الترجيحات فاللازم ليس الا التسلسل في الترجيحات ولعله
اراد به وجود امور غير متناهية كما يدل عليه آخر كلامه لكن يحتاج في بيان الاستحالة
الى دقة النظر مستغن عنه كلام المتن لانه اكتفى على تسلسل الترجيحات وهو تسلسل في طرف المبداء
متفق عليه بطلانه فزيادة المرجحات ليس له مرجح واما دقة النظر فهو ان يقال تلك الامور
الغير المتناهية لا يجوز ان تكون ازلية والا لزم قدم الحادث فهي متجددة اما موجودة او معدومة

وهى الاعدام اللاحقة للحوادث او لمعنى لتجدد شىء لا تجدد وجوده او عدمه اذ الماهيات ماهيات وكل منهما يستلزم وجود امور غير متناهية مجتمعة الوجود مترتبة ايضا اما بحسب الذات او بحسب الاوصاف فتدبر وبما ذكرنا اندفع اعتراض الفاضل الچلبى بمنع بطلان هذا التسلسل بناء على ان الترجيحات والمرجحات يجوز ان يكون اعتبارية واما ما اجاب به عنه من ان بطلانه لافضائه الى احتياج وجود الحادث الى امور غير متناهية فان بطلانه عند من يجوز صدور الفعل عن الفاعل المختار بمجرد اختياره ظ لا سترة فيه ففيه ان القائل بامتناع ترجيح احد المتساويين لا يسلمه والمق اثبات جوازه مطلقا لا عند من يجوز ذلك لانه لا حاجة الى الاستدلال **قوله** قلنا مراده آه اختيار الشق الثانى وتصحيح للحصر المستفاد من كلام المص بان قيد بالآخر معتبر فيه وح لا ريب فى صحته **قوله** وان وجود الممكن مساوى آه قد عرفت بيان التساوى بالنظر الى ذاته **قوله** فيكون ترجيحا للمساوى آه او المرجوح قبل هذا الترجيح وهو المط وما نقل الفاضل الچلبى ههنا لا يحصل منه الا تكثير العبارات **قوله** الثالث ان الارادة آه يعنى ان الارادة متحققة بالبداهة ولم يكن من شانها ذلك لما حصل الفرق بين المختار والموجب لانه مع المرجوح يجب الفعل منه وبدونه يمتنع كما انه من الموجب بعد تحقق الشرائط كذلك **قوله** قد يكون اشارة بلفظ قد الى كون الحكم جزئيا وانه كاف فيما هو بصدده **قوله** فان قيل اختيار يعنى سلمنا ان الايجاد بالاختيار يكون ترجيحا لاحد المتساويين لكن الكلام فى اختيار المختار وتعلق ارادته فانه ترجيح لاحد المتساويين ولا يكون الا لداع **قوله** قلنا الارادة يعنى الارادة لا تعلل بانها لم تعلقت باحد الطرفين دون الآخر وفى بعض الاوقات دون الآخر لان ترجحه لذاتها بمعنى انها ترجح كل واحد من الضدين على سبيل البدل بلا داع ومرجح والا لم يبق فرق بين الايجاب والاختيار كما مر فاندفع البحث الذى اورده الفاضل الچلبى من ان ترجيح احد الضدين اذا كان صفة ذاتية كان لازما لها فيلزم الايجاب وان ثبت لكل ضد ارادة فان لزم احد الارادتين لذات المريد لم يكن له ارادة الآخر لتنافيهما والا لزم تجدد الارادتين فى ذاته تعالى لانه انما يلزم الايجاب ان لو كان ترجيحه احد الضدين كما بيّنه لازما لها على انه لا تنافى بين الارادتين المتعلقتين بالضدين كما بيّنه الشارح فى بحث برهان التمانع من شرح العقايد **قوله** فان قيل آه معارضة لابطال جواز ترجيح لاحد المتساويين او المرجوح وحاصله انه

انه يستلزم المح وما يستلزم المح مح **قوله** وهو ممتنع بالضرورة لان امتناع القول بان كفتى الميزان المتساويين راجح على الآخر من غير مرجح يجزم به الصبيان المميزون **قوله** قلنا حاصله ان اللازم من ترجيح احد المتساويين غير ممتنع والممتنع غير لازم لان اللازم رجحان احد المتساويين قبل هذا الترجيح والممتنع رجحانه ما دام مساويا او مرجوحا **قوله** لم يبقيا متساويين آه قد عرفت ان معنى كون التساوى لازما للممكن اتصافه بعد اقتضاء الرجحان بذاته لا اقتضاؤه عدم الرجحان فلا ينافى الرجحان اللازم من العلة **قوله** يتعلق الارادة اثبات للمقدمة التى منعها المص وهى انه لا نسلم انه لولا هذه لانسد باب اثبات الواجب بيان الاستلزام انه اذا ترجح احد المتساويين باختياره اى بتعلق ارادته فتعلق ارادته بوجود الممكن اما ممكن اذ لو كان ممتنعا لو وجد ولو كان واجبا لزم قدم المراد فيفتقر الى موجد فاما ان يكون صدوره عنه بطريق الوجوب فيحتاج الى مرجح آخر ويلزم التسلسل فى المرجحات او يكون صدوره عنه بطريق الصحة فوقوعه فى وقت دون وقت يستلزم وجود الممكن بلا علة كما مر بيانه فى المقدمة الثانية قال الفاضل الچلبى حاصل السؤال ان الانتهاء الى الواجب لا يدفع احد الامرين اعنى التسلسل والترجيح بلا مرجح انتهى ولا يخفى عليك انه على هذا التقدير لا يضر فيما هو المق الاصلى وهو ان الترجيح بلا مرجح مما لا يتوقف عليه الاستدلال على وجود الصانع وحمله على انه بحث على الاستدلال المذكور مع كونه خروجا عما سيق الكلام لاجله يرد عليه ان المستفاد من الدليل المذكور ان الانتهاء الى الواجب تعالى يدفع التسلسل فى الموجودات او وجود الممكن بلا موجد لا انه يدفع التسلسل مطلقا ليرد ذلك **قوله** ارادة الارادة جواب باختيار الشق الاول ومنع لزوم التسلسل المح مستندا بان الارادة المرجحة للارادة الاولى هى نفسها فلا يلزم التسلسل فى الارادة انما اللازم التسلسل فى التعلقات وهى امور اعتبارية او بان الارادة من شانها ان يتعلق احد الطرفين وترجحه لذاتها لا بارادة اخرى فلا يلزم التسلسل لا فى الارادة ولا فى تعلقاتها **قوله** او تعلق الارادة جواب باختيار الشق الثانى ومنع لزوم الوجود بلا موجد لان التعلق من قبيل الاحوال وصدوره بطريق الصحة لا يستلزم وجود الممكن بلا علة كما مر فى المقدمة الثالثة والاجوبة الثلثة على طبق ما ذكره المص فى المقدمة الثالثة فى صدور الايقاع حيث قال الحكماء منعوا ترجيح احد المتساويين من المختار باختياره فانهم لا ينكرون الترجيح بالارادة انما ينكرونه بلا مرجح مطلقا سواء كان ارادة او لا

مطلب الشارح قد لكون الحكم جزئيا

رد وجوب الداعي في فعل المختار

الجواب عن لزوم الايجاب

والتحقيق انهم يجوزونه بناء على تفسيرهم الارادة في الحادث باعتقاد النفع او ميل
يعقبه وفي الواجب بعلمك من نظام الاكمل فان صدور الافعال منا ومن الواجب
عندهم لا يتوقف على امر سوى ما ذكر ويمنعونه بالتفسير الذي ذكره المص واعلم اه
انه طعن على المص من شانه الترجيح لذاتها فالنزاع راجع الى ان الارادة صفة مرجحة
وهي اعتقاد النفع وامثاله **قوله** بناء على عدم تناهي التوقفات والاحتياجات
وهذا اللزوم مبني على مقدمة حقة وهي ان الموقوف مغاير للموقوف عليه والافتناهي
مواد التوقف يستلزم تناهي التوقفات وعلى هذا البيان يرد ما اورده سيد المحققين
في حاشية شرح المطالع من انه يلزم في بيان اللزوم اعتبار مقدمتين منافيتين
احديهما ان الموقوف عين الموقوف عليه لكونه دورا وثانيهما التغاير بينهما ليوجد توقفات
غير متناهية ومع ذلك يرد ايضا ان هذا ليس تسلسلا مصطلحا لعدم التوقف
بين التوقفات بل وجود امور غير متناهية ولذا قال في حواشي المطالع الى لزوم
ترتب النفوس الغير المتناهية **قوله** اقول والموجود الذي اه اقول ههنا قضيتان احديهما
رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح سواء كان من ذاته او من خارج مح وهذه القضية
بديهية يجزم بها الصبيان على ما صرح به في شرح المواقف والثانية رجحانه بلا مرجح
من خارج مح وهذا موقوف على نفي كفاية الاولوية الذاتية ومع المص انه يمكن الاستدلال
على وجود الصانع مع الغنية عن المقدمة الثانية التي ادعى الحكما توقفه عليها حيث قالوا
فان ممكنا يحتاج الى موجد بنا على امتناع الرجحان بلا مرجح ويس اه فان لزوم التس
انه لو احتاج الى مرجح خارج من ذاته والذي اثبته الش توقف الاستدلال الذي ذكره
المص على المقدمة الاولى فتدبر **قوله** واما ما ذكره المص قال الفاضل الجلبي ان مراد
المص انه لا بد من دفع المنع على وجه يندفع به السند والا يعود السائل وفيه بحث لانه
بعد اثبات المقدمة الممنوعة بمقدمات بديهية ابتداء او بواسطة لا مجال لعود
السائل بالمنع وعوده بالنقض لا يحتاج الى اثبات المرجح فيه بل يكفي منع التساوي
وبعد اثباته يصير نقضا يرد انه ليس غصبا لمنصب الاستدلال بل انتقال من منصب
المنع الى منصب النقض على سبيل التبرع والتوفق **قوله** فيه نظر لا يخفى عليك
ان اللازم مما ذكره المص هو عدم العلم بالرجحان بمعنى عدم الاعتقاد بالرجحان حيث

75

حيث قال بل مع اعتقاد المرجوحية فان اعتقاد المرجوحية لا يجامع اعتقاد الراجحية
لامتناع الاعتقاد بالضدين لا عدم العلم بالرجحان الحاصل في اعتقاده فان سلموا
عدم العلم بالرجحان بمعنى عدم التصديق في الرجحان فهو كاف في الغرض وان لم يسلموا بهذا
المعنى بل بمعنى ما ذكره الش فهو بط لانه قد شهد الوجدان على وقوع الفعل به بدون اعتقاد الرجحان
قوله فعلم مما تقدم يعني علم مما تقدم امور ثلثة الاول تفسير لقول المص لانه يصير راجحا
قبل الوجود والثاني للتعميم المستفاد من قوله سواء كان الموجد موجبا او لا اي صادرا
عنه الفعل بطريق الوجوب او بطريق الصحة والثالث لقوله ان المراد بقولنا الرجحان
بلا مرجح بط بمعنى وجود الممكن بلا موجد ففي عبارة الش نشر على غير ترتيب اللف **قوله**
الآن تخصيص الرجحان يمكن ان يقال وجه التخصيص ان المليين يقولون علة الاحتياج الحدوث
فان الاعدام عندهم لا يستند الى علة اصلا لكن التحقيق ما ذكره الش على انه اضافي بالنسبة
الى قوله لانه يصير راجحا قبل الوجود **قوله** اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن بدونه اه
كان الظ ان يقول على تقدير وجود الممكن بدون وجوبه اما اولا فلان انتفاء الجبر انما يدور
على هذا الشق بانتفاء الوجوب كما يدل عليه قوله انما يلزم من الوجوب لا على انتفاء التوقف
اذ لو فرض انتفاء التوقف مع بقاء الوجوب يلزم الجبر ايضا واما ثانيا فلانه تقرير كلام المص
وقد ابطل المص التوقف سابقا واثبت الاستلزام الآن الش اعلى ان ايراد البحث
موافقا لقواعد القوم احسن وادفع للشغب على انهم قد يطلقون التوقف بمعنى الاستلزام
كما وقع في عبارة المواقف **قوله** وهذا التقدير اي وجود الممكن بطريق الصحة كما ذهب
اليه بعض المليين **قوله** بجواز ان يكون اختيار الاختيار اه يعني بجواز ان يكون الارادة
المرجحة لتعلق الارادة الاولى المرجح للفعل نفس الارادة الاولى انما التغاير بحسب التعلق
فلا يلزم التس في الارادة التي هي موجودات خارجية انما اللازم التس في التعلقات
وهو غير ممتنع فقوله ولا نم لزوم التس معناه لزوم التس المح الذي ادعاه المستدل
كما قرره الش سابقا حيث قال قطعا للتس المح لان الاختيار صفة حقيقية لا اعتبارية
واما ما قال الفاضل الجلبي من ان الاختيار يطلق على تعلق الارادة وعلى نفسها فاراد
به في تقرير الدليل نفس الارادة ترويجا للدليل واراد به ههنا المعنى الاول
ففيه اعتراف بعد ورود الاعتراض **قوله** او نقول لا يجب عند وجود المرجح اه

التخصيص نسخه

الآن الاختيار نسخه

ترجيحا نسخه

عطف على مقدر بعد قوله اما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه او نقول لا يجب
وجود تلك الحالة على تقدير وجود المرجح ولا يلزم الجبر لجواز ان يكون المرجح او نقول
لا يجب وجودها عند وجود المرجح لتوقفه على الايقاع الذى هو حال قولكم لانا فرضناه مرجحا تاما
قلنا ليس المراد به المرجح التام للوجود حتى يجب وجوده بل ما يرجح الفعل على الترك كما صرح
به فى تقرير الدليل بقوله وان تمكن فان لم يتوقف رجحان فعله على تركه على مرجح آه ووجود المرجح
التام اى وجود جملة ما يتوقف عليه الفعل الذى هو ضد الترك لا ينافى توقف وجود الفعل
الذى هو الحالة المخصوصة مثلا على امر آخر حال كالايقاع فان المرجح التام للفعل الذى
هو ضد الترك ليس مرجحا تاما للفعل بمعنى الاثر ضرورة توقفه على نفس الفعل والايقاع
ايضا فقول المص واما بانه يلزم ح عطف على قوله واما بالقول آه ومعناه انه يلزم
حين القول بامتناع وجود الاشياء بلا وجوب لتوقف الوجود كالحالة مثلا على امر ليس
بموجود ولا معدوم لما مر فى المقدمة الثالثة من امتناع الوجوب بدونها فالحالة المذكورة
بعد وجود المرجح التام للفعل على الترك يتوقف على امر آخر كالايقاع فلا يجب وجود الحالة
بذلك المرجح وبما قررنا لك ظهر اندفاع ما اعترض عليه بان هذا شرح لقول المص واما بانه
يلزم آه وهو كلام مبنى على القول بامتناع الوجود بلا وجوب فكيف يصح قوله او نقول
لا يجب عند وجود المرجح وبان المراد بالمرجح ههنا المرجح التام كما يدل عليه قوله وجود المرجح
التام آه ولو توقف على امر آخر لم يكن مرجحا تاما ولا حاجة فى دفع الاول الى ان يتكلف
بان المراد بقول المص بامتناع الوجود بلا وجوب على تقدير انتفاء الحال وتسليم الوجوب
على تقدير الحال لا ينافى نفيه على تقدير ثبوته وفى دفع نفى الثانى بان قيد الوجود يشعر
بتقييد المرجح بكونه من الموجودات فلا ينافى التوقف على الحال ولو عمم المرجح التام
بان يؤول الوجوب بالثبوت يجاب باختيار الشق الثانى **قوله** فان قيل ننقل الكلام
الى صدوره آه يعنى اذا كان وجود الحالة المخصوصة بتوسط ايقاع الفاعل ننقل
الكلام الى تلك الايقاع بانه اما ان يجب صدوره منه فيجب ما يصدر بتوسطه
ايضا فيلزم الاضطرار او لا يجب فصدوره فى وقت دون آخر رجحان بلا مرجح
قوله قلنا يجب يعنى نختار انه يجب وانما يلزم الاضطرار لو كان وجوبه لا بتوسط
ايقاع الفاعل اياه لكنه يجب بتوسط ايقاع آخر اما مغاير له بالذات ويلزم التسلسل فى الاحوال

فى الاحوال او بالاعتبار بان يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع فلا يلزم التسلسل اصلا
او نختار انه لا يجب بل يصدر من الفاعل بطريق الصحة واللازم انما هو ترجيح احد المتساويين
اعنى الايقاع وعدمه وهو غير ممتنع وانما الممتنع الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن
بلا علة وقد مر تفصيل الشقوق الثلثة بما لا مزيد عليه **قوله** وان اراد الثانى
اى الفعل بمعنى الايقاع آه الظ من قول المص وان اراد الثانى فتعين ما قلنا
فى الايقاع انه جواب باختيار الشقوق الثلث الا ان الش خصصه بالشق الاخير
بناء على انه الاظهر والعمدة عند المص والبواقى انما نقله لتكثير البحث **قوله** فقد ورد
فى الحديث المق من هذا الكلام اثبات ان التوسط حق لما فى كل من الجبر والقدر
تشبيه بالمجوس **قوله** فهذين الاعتبارين ينسب آه فذهب اهل السنة
الى النافين بقدرة الله على الشر هم القدرية لمشابهتهم المجوس فى القول بتعدد
الخالق وافراد الخير بواحد والشر بآخر وذهب المعتزلة الى ان المثبتين بقدرته
عليه هم القدرية لمشابهتهم المجوس فى القول بخلقه الشر مع عدم رضائه واحتجوا
بان المتعارف نسبة الشئ الى مثبته لا الى نافيه ورده الش فى شرح المقاصد
بان من يضيف القدر الى نفسه اولى باسم القدرى ممن يضيفه الى ربه واما الرد
بان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله تعالى والشر الى الشيطان ففيه انهم
كما اتصفوا بهذه الصفة اتصفوا بالقول بانه يخلق خلقا ثم يتبرء منه فلم لا يجوز
ان يكون الحكم بالمجوسية على القدرية باعتبار هذه الصفة دون الاولى وهل هذا الا مصادرة
قوله الاول حاصله آه اثبت المص اولا بالتفرقة الضرورية الوجدانية ان للعبد
اختيارا ثم اثبت انه مؤثر لا كما زعم الاشعرى من الدوران المحض بثلثة اوجه اشار
الى الاول بقوله وليست التفرقة بمجرد موافقة لارادتنا آه وحاصله ان التفرقة
بين افعال الاختيارية والاضطرارية ليست بمجرد ان الاختيار موافقة لارادتنا
دون الاضطرارية لان الارادة ان كانت صفة مرجحة فلا بد ان يصدر منا الترجيح
والتخصيص والا لم يكن الارادة وان لم يكن صفة مرجحة بل ميل يتبع الداعية كما زعم
المعتزلة والحكماء لم يكن الترجيح والتخصيص صادرا منا فلا يكون ارادتنا الا مجرد شوق
فيلزم عدم التفرقة بين الاختيارية والاضطرارية التى نشتاق اليها والوجدان يكذبه

فقوله وان لم يكونا صادرين منا اقامة للجزاء مقام الشرط المقابل لقوله ان كانت صفة مرجحة
واشار الى الثاني بقوله وايضا نفرق في الاختيارات بين ما نقدر آه وحاصله انا نفرق
بين الاختيارات الفرقة وبين الاختيارات الطبيعية كالحركة الى صبب حيث نقدر على ترك
الاول دون الثاني فعلم ان الاختيار مؤثر في الاولى ولذا صح الفعل والترك دون
الثاني فان الفاعل فيهما هو الطبيعة وان كان الاختيار مجامعا معها وقس على هذا قوله
وكذا نفرق في الترك آه واشار الى الثالث بقوله وايضا نفعل بداعية آه وحاصله
انا نفعل مع الداعية وهي اعتقاد النفع وبدونه فعلم ان الارادة صفة مرجحة لذاتها لا ميل
يتبع لاعتقاد النفع واذا كانت كذلك لابد ان يكون مؤثرة وقوله فعلم ان العلم الوجداني آه
نتيجة لما تقدم ثم اثبت ان قدرته وارادته غير كافية في افعاله سواء كان بطريق الصحة كما زعم
المعتزلة من كون العبد موجدا لافعاله بطريق الصحة والايجاب كما قال الحكماء ان الله تعالى اوجب
للعبد القدرة والارادة وهما يوجبان الفعل بوجهين اشار الى الاول بقوله ثم مع ذلك نشاهد
آه وحاصله ان مشاهدة خوارق العادة في صدور الافعال بعد صرف القدرة والارادة
يدل على ان قدرة العبد وارادته ليستا مؤثرتين بطريق الايجاب فيما جرت به العادة
والا لما تخلف عنه ولما تحقق خوارق العادات لدوام المعلول مع العلة الموجبة وكذا
خوارق العادات في عدم صدور الافعال حيث كان الكفار يقصدون ايذاء الانبياء عليهم السلام
قصدا جازما ويباشرون اسبابه ويصرفون القدرة وهي القوة المنبثة في الاعضاء
ولم يصدر منهم ذلك قدرتهم على شيء من ذلك فلو كانت القدرة والارادة كافية في وجود
الافعال لم يخالفهما والقول بان القدرة التي تحصل بها الفعل غير مخلوق فيهما في هذه الحالة
فقريب من المكابرة اذ لا نعني بالقدرة الا القوة المنبثة في الاعضاء التي عبر عنها
بسلامة الاسباب والآلات وهي متحققة معروفة بلا شبهة نعم القدرة المستجمعة لشرائط
التاثير التي اثبتها الاشعري وقال انها مع الفعل غير متحققة ولا نزاع لنا في كفايتها
في الفعل ضرورة ان من جملة ما يعتبر معها تعلق قدرته تعالى بالفعل فقوله فعلم ان المؤثر في وجود
الحركة آه نتيجة لما تقدم من المشاهدتين وقوله اذ لو كانتا لما تخلف ارادته ناظرا الى قوله وكذا في عدم
صدورها آه وقوله ولو كانتا مؤثرا طبعا اي ايجابا فيما جرت عليه العادة ناظرا الى قوله مع ذلك
نشاهد خوارق العادات واشار الى الوجه الثاني بقوله وايضا لم يكن الحركات الا بتمديد الاعضاء وحاصله

وحاصله انه لو كان العبد موجدا لافعاله بالاختيار لكان عالما بتفاصيلها وليس
فليس وقوله فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار نتيجة لمجموع ما سبق وما يدل على الاختيار
التفرقات الضرورية الوجدانية وما يدل على عدم تاثير اختيار العبد في الحالتين هذان
وعدم العلم بالتفصيل اذا عرفت تحقيق عبارة المتن فاعلم ان ما ذكره الشارح بقوله
حاصله ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا اي مؤثرا بالترجيح حاصل
ما ذكره المص بقوله فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار آه وقد عرفت ان قوله فعلم نتيجة
بجميع ما تقدم فظهر لك معنى قول الشارح وباقي المقدمات تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها
بلا مرية وان قوله اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع آه دليل لقوله
وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل وقوله اذ قد لا يقع اشارة الى
مشاهدة خوارق العادة في جانب الفعل والترك فانه يتخلف الفعل الذي من شانه ان يتحقق
بقدرة العبد واختياره في الجانبين وقوله وقد يقع الفعل آه اعني اشارة الى عدم العلم
بتفاصيل تمديد الاعصاب وارخائها فانه يقع فعل التمديد والارخاء مع عدم تحقق الاسباب
التي من عنده وهي تعلق القصد والاختيار به تفصيلا ضرورة انه فرع الشعور بالمتعلق
ولا شعور ههنا اطلعت بما اعطيناك من تحقيق المرام على ما في كلام الفاضل الجلبي في هذا
المقام فلا نطول بتصريحه الكلام **قوله** ولقائل ان يقول آه ايراد على قوله اذ قد لا يقع آه
وحاصله ان هذا الدليل لا يستلزم عدم استقلال العبد في الايجاد لان استقلال العبد
في الايجاد لا ينافي التوقف على شرط فيجوز ان يكون من شروطه ان لا يريد الله عدم وقوع
مراده وفيه بحث لان الارادة لا يتعلق بالاعدام بل هي اثر عدم الارادة كما جاء في الحديث
المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فعدم تعلق ارادته تعالى بعدم الوقوع متحقق انما
فيجب ان لا يتخلف مراد العبد فلا بد في الوقوع من اشتراط انتفاء عدم ارادته التي هو علة
اللاوقوع وهو لط **قوله** هذا الكلام غير صالح آه يعني غير صالح لاثبات لط اعني
لا ارادته تاثيرا ما في فعله على الخصم لانه يلزم ان الارادة في الحيوان الشوق فلكم يلزم عدم
التفرقة بين الاختيارية والاضطرارية المشتاق اليها ان اردتم عدم التفرقة مطلقا فلا نم
الملازمة لانها باقية بالنسبة الى القدرة حيث يصح تعلقها بالاولى دون الثانية وان اردتم عدم
التفرقة بالنسبة الى الارادة فالملازمة مسلمة لكنا نمنع بطلان اللازم وفيه بحث

لانه يلزم على هذا ان يكون الارادة اعم تعلقا من القدرة شاملا لا يجوز وقوعه وممتنع
كالعلم والقدره ونسبتها الى الضدين وجميع الاوقات على السوية فلا بد من امر آخر يرجح وقوع
احد الضدين في وقت دون آخر يتبعه تعلق القدرة وهو المعني بالارادة وعليه مدار الفرق بين
الاختيارية والاضطرارية ولذا اتفق الحكما والمتكلمون على ان مبادى الافعال الاختيارية
اربعة العلم والشوق والارادة والقدرة قوله الآن بعض الفقها ينكرونه يريد المعتزلة
حيث انكروا كرامات الاوليا وقالوا يلزم منه اشتباه الولي بالنبي قوله جواب
سؤال مقدر آه جعل الش قوله ثم القصد آه جواب سؤال مقدر ويرد عليه ان المص اثبت
في المقدمة الرابعة ان الارادة مرجحة لذاتها فبعد العلم بتلك المقدمة كيف يصح ان يقال والا
اى وان كان القصد مخلوقا لله تعالى باختيار العبد فتسلسلت الاختيارات وان حاصل السؤال
ترديد القصد بين ان يكون مخلوقا لله تعالى لا بتوسط اختيار العبد فيلزم الجبر وبين
ان يكون بتوسط اختياره فيلزم التس فالجواب عنه اما باختيار الشق الاول
وح لا يصح قوله بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة فانه صريح
في اختيار الشق الثاني واما باختيار الشق الثاني وح لا وجه لقوله لكن من الامور
اللاموجودة واللامعدومة آه لان اللازم على تقدير الشق الثاني التس لا الجبر فالواجب ابطال
لزوم التس دون الثاني والذي يخطر بذهني الكليل ان قوله ثم القصد تتمة الاستدلال على ان الفعل
بمجموع قدرة العبد وقدرة الله تعالى فانه اثبت بقوله من وجدان ما يدل عليه آه ان الله تعالى
يخلق الفعل عقيب تعلق ارادتنا به بطريق جرى العادة وبهذا القدر يعترف الاشعري لكنه
يقول ان ذلك التعلق المسمى بالقصد مخلوق الله تعالى جبرا فيكون مجبورا في تعلق الارادة
المستلزم للفعل لا في نفس الفعل وهذا هو الفرق بين مذهبي الاشعرية والجبرية فقال المص
ان ذلك القصد مخلوق الله تعالى بمعنى انه خلق في العبد قوة يصرفها العبد الى كل من الطرفين
على سبيل الصحة من غير وجوب لئلا ينافي الاختيار واعطاء القدرة لكن صرفه الى واحد
معين فعل العبد وليس هذا الصرف مخلوق الله تعالى كما زعم الاشعري فيكون الفعل واقعا
بمجموع خلق الله واختيار العبد فان وجوده منه تعالى وصرف القدرة التي هي مدار الخلق بطريق
جري العادة من العبد وعلى هذا التقدير لا يرد الاعتراض الذي اورده بقوله ولقائل ان يقول
لو كان آه ولا يحتاج الى الجواب عنه قوله حاصله انا نعلم بالوجدان آه وحاصل البرهان الثاني انه اثبت

انه اثبت في المقدمة الثانية ان الشيء ما لم يجب لم يوجد ففعل العبد اما ان يجب بمجرد وجود
العبد او بتوسط امر آخر اما موجود او معدوم او حال والكل بط سوى الاخير لاستلزامه
نفي صفة الاختيارية اما الاول فلان العبد ليس له اختيار في وجوده واذا وجد وجد الفعل
واذا لم يوجد امتنع واما الثاني فلان ذلك الموجود مستندا الى الواجب ليس للعبد اختيار
في وجوده وبتحققه يجب الفعل فلا يكون له اختيار في فعل العبد ايضا واما الثالث فلان
العدم السابق غير مقدور له لكونه ازليا واللاحق يكون بزوال جزء من علته فان كان
موجودا يمتنع للعبد ازالته لاستناده الى الواجب اما بواسطة او بلا واسطة وان كان
معدوما فزوال المعدوم وجود على ما سبق تحقيقه فيكون مستندا الى الواجب فاذا وجب
زوال ذلك المعدوم وجد فعل العبد مستندا الى الواجب لا الى العبد من غير اختيار للعبد
فيه والا امتنع فتعين ان يكون تاثيره في امر حال ويكون ذلك صادرا عنه بطريق
الصحة على ما مر من جواز صدور الحال كذلك غير مستند الى الواجب تعالى لا لزم المحال
المذكور فثبت ان للعبد اختيارا في فعله بحيث يتمكن من فعله وتركه وبطل مذهب
الاشعري من كونه مجبورا في تعلق الارادة واما انه ليس مستقلا فلتوقفه
على امور ليست في وسعه فيكون الفعل واقعا بمجموع قدرة الله تعالى
وقدرة العبد وهو المط هذا ما قصدنا ايراده في هذا المقام

الحمد لله على الاتمام والصلوة
على خير الانام

تمت
تمام